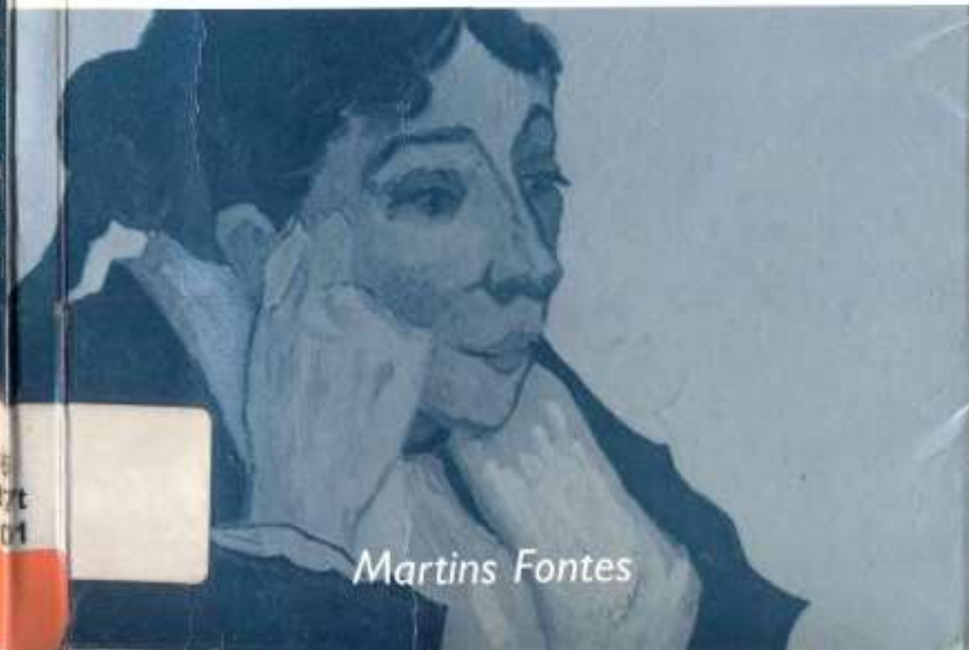
TEORIA DO CONHECIMENTO

Johannes Hessen



Martins Fontes



ISBN 85-336-1017-3



9 788533 610170

TEORIA DO CONHECIMENTO

TEORIA DO CONHECIMENTO

TEORIA DO CONHECIMENTO

Johannes Hessen

Tradução
João Vergílio Gallerani Cuter
Revisão técnica
Sérgio Sérvulo da Cunha

Martins Fontes
São Paulo 2000

Esta obra foi publicada originalmente em alemão com o título ERKENNTNISTHEORIE, por Ferdinand Dümmlers Verlag, 125 Seiten (in, "Leitfäden der Philosophie", Band 2).

1ª edição
fevereiro de 1999
[illegible]em
[illegible] 2000

Tradução
JOÃO VERGÍLIO GALLERANI CUTER

Revisão da tradução
Sérgio Sérvulo da Cunha
Revisão gráfica
[illegible] Montenegro de Azevedo
[illegible] Stahel M. da Silva
Produção gráfica
Geraldo Alves
Paginação/Fotolitos
Studio 3 Desenvolvimento Editorial (6957-7653)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Hessen, Joannes
Teoria do conhecimento / Joannes Hessen ; tradução João Vergílio Gallerani Cuter ; revisão técnica Sérgio Sérvulo da Cunha. – São Paulo : Martins Fontes, 1999. – (Ensino superior)

Título original: Erkenntnistheorie.
Bibliografia.
ISBN 85-336-1017-3

1. Conhecimento – Teoria I. Título. II. Série.

99-0558 CDD-121

Índices para catálogo sistemático:
1. Conhecimento : Teoria : Filosofia 121
2. Teoria do conhecimento : Filosofia 121

Livraria Martins Fontes Editora Ltda.
Rua Conselheiro Ramalho, 330/340
01325-000 São Paulo SP Brasil
Tel. (11) 239-3677 Fax (11) 3105-6867
e-mail: info@martinsfontes.com
http://www.martinsfontes.com

Índice

Prefácio

A exposição sobre a teoria do conhecimento que oferecemos originou-se nas aulas proferidas pelo autor na Universidade de Colônia. Isso explica a forma elementar da apresentação, bem como o esforço, não tanto para a tudo oferecer soluções completas, mas para apresentar de modo claro e minucioso o sentido dos problemas e as diferentes possibilidades de solução, sem renunciar a um exame crítico e a uma tomada de posição. O autor tem, com *N. Hartmann*, a convicção de que "o sentido último do conhecimento filosófico não é tanto solucionar enigmas quanto descobrir maravilhas".

Esta apresentação da teoria do conhecimento distingue-se da maior parte das outras sob três aspectos. Antes de mais nada, porque põe o método fenomenológico a serviço da teoria do conhecimento. Além disso, por conter uma discussão detalhada do problema da intuição, que a maior parte das exposições tangencia. Finalmente, por tratar não apenas da teoria geral do conhecimento, mas também da especial.

Que este trabalho possa estimular o interesse hoje redivivo pelas questões filosóficas!

Colônia, outubro de 1925.

JOHANNES HESSEN

Introdução

1. A essência da filosofia

A teoria do conhecimento é uma disciplina filosófica. Para determinar seu lugar no conjunto da filosofia, devemos partir de uma definição da essência da filosofia. Como chegar, porém, a essa definição? Que *método* devemos empregar para determinar a essência da filosofia?

Primeiramente, poderíamos tentar obter uma definição da essência da filosofia a partir do significado da palavra. A palavra "filosofia" provém da língua grega e significa amor à sabedoria ou, em outras palavras, aspiração ao saber, ao conhecimento. É evidente, porém, que esse significado etimológico da palavra "filosofia" é excessivamente genérico para que dele derivemos uma definição da essência. Por isso, devemos escolher outro método.

Para encontrar uma definição exaustiva, poderíamos pensar em reunir e comparar entre si as diferentes definições da essência da filosofia que os filósofos deram ao longo da história. Mas por si só esse procedimento também não conduz ao nosso objetivo, pois as definições da essência que encontramos na história da filosofia são tão divergentes que parece completamente impossível obter-se, a partir delas, uma definição uniforme. Compare-se, por exemplo, a definição que *Platão* e *Aristóteles* dão da filosofia, considerando-a pura e simplesmente como ciência,

com a definição dos *estóicos* e *epicuristas*, para quem a filosofia significa, respectivamente, aspiração à excelência e à felicidade. Ou compare-se a definição de filosofia dada por *Wolff*, na Idade Moderna, como *scientia possibilium, quatenus esse possunt* com a que *Überweg* nos dá em seu conhecido *Esboço da história da filosofia*, segundo a qual a filosofia é "a ciência dos princípios". Tais divergências fazem com que a idéia de encontrar uma definição da essência da filosofia por esse caminho pareça vã. Só chegaremos a tal definição se nos voltarmos para o próprio fato histórico da filosofia. Esse nos fornece o material com que podemos obter o conceito da essência da filosofia. Foi *Dilthey*, em seu tratado sobre *A essência da filosofia*, quem empregou esse método pela primeira vez. Na seqüência, estaremos acompanhando *Dilthey* livremente e procurando, ao mesmo tempo, levar seus pensamentos mais adiante.

Aparentemente, porém, esse procedimento deve falhar devido a uma dificuldade de princípio: para que possamos falar de um fato histórico da filosofia, já devemos, assim parece, possuir um conceito de filosofia. Eu já devo saber o que é filosofia caso pretenda obter seu conceito a partir dos fatos. Portanto, na determinação da essência da filosofia, tal como queremos levá-la a efeito, parece haver um círculo, e todo o procedimento parece falhar devido a essa dificuldade.

Mas não é assim. Essa dificuldade é removida se não partimos de um conceito determinado de filosofia, mas da *representação geral* que qualquer pessoa culta tem dela. Como observa *Dilthey*, "deve-se primeiramente buscar um conteúdo comum nos sistemas em que se forma a representação geral da *filosofia*".

E, de fato, tais sistemas existem. Quanto a muitas formas de pensamento, é duvidoso considerá-las como filosofia; mas no caso de numerosos outros sistemas, cala-se toda dúvida. Desde que se tornaram conhecidos, a humanidade sempre os considerou como produtos espirituais filosóficos e enxergou neles, desde o primeiro momento, a essência da filosofia. Tais são os sistemas de *Platão* e *Aristóteles*, *Descartes* e *Leibniz*, *Kant* e *Hegel*. Quando nos aprofundamos neles, deparamos com certas características essenciais comuns, apesar de todas as diferenças que apresentam. Encontramos uma atração pelo todo, um direcionamento para a totalidade dos objetos. Contrariamente à atitude do especialista, cuja visão está sempre dirigida a um recorte na totalidade dos objetos de conhecimento, temos aqui um ponto de vista universal, abrangendo a totalidade das coisas. Esses sistemas, portanto, possuem o caráter da *universalidade*. A essa característica essencial comum soma-se outra. A atitude do filósofo com relação à totalidade dos objetos é uma atitude *intelectual*, uma atitude do *pensamento*. Cabe ao filósofo conhecer, saber. O filósofo é um conhecedor por natureza. Aparecem, portanto, as seguintes marcas da essência de toda filosofia: 1. a atitude em relação à totalidade dos objetos; 2. o caráter racional, cognoscitivo dessa atitude.

Com isso, obtivemos um conceito da essência da filosofia que ainda é, decerto, puramente formal. Alcançaremos um enriquecimento do conteúdo desse conceito considerando os diversos sistemas não mais isoladamente, mas em seu contexto histórico. Trata-se, portanto, de apreender em suas principais características a *totalidade do desenvolvimento histórico* da filosofia. A partir desse posto de observação, poderemos compreender também as definições contraditórias da essência da filosofia a que há pouco nos referimos.

Não sem justiça, *Sócrates* é chamado de criador da filosofia ocidental. Nele, a atitude teórica do espírito gre-

go manifesta-se claramente. Todos os seus pensamentos e energias estão voltados para a edificação da vida humana sobre a base da reflexão e do saber. Ele tenta fazer com que todo agir humano seja um agir consciente, um saber, e empenha-se em elevar a vida, com todos os seus conteúdos, ao nível da consciência filosófica. Essa tendência alcançará desenvolvimento pleno em *Platão*, seu maior discípulo. Em *Platão*, a consciência filosófica estende-se à totalidade do conteúdo da consciência humana; dirige-se não apenas aos objetos práticos, aos valores e virtudes, como ocorria quase sempre em *Sócrates*, mas também ao conhecimento científico. Tanto o agir do estadista quanto o do poeta ou do cientista tornam-se igualmente objetos da reflexão filosófica. Com isso, a filosofia aparece em *Sócrates* e mais ainda em *Platão* como auto-reflexão do espírito a respeito de seus mais altos valores teóricos e práticos, os valores do verdadeiro, do bom e do belo.

A filosofia de *Aristóteles* mostra outra fisionomia. Seu espírito está principalmente concentrado no conhecimento científico e em seu objeto, o ser. No seu núcleo há uma ciência universal do ser: a "filosofia primeira" ou, como seria chamada mais tarde, a metafísica. Ela nos informa sobre a essência das coisas, a contingência e os princípios últimos da realidade. Se a filosofia socrático-platônica pode ser caracterizada como uma *visão de si* do espírito, devemos dizer que, em *Aristóteles*, a filosofia aparece antes de mais nada como *visão de mundo*.

Na época pós-aristotélica, com os *estóicos* e *epicuristas*, a filosofia torna-se novamente auto-reflexão do espírito. Ocorre um estreitamento da concepção socrático-platônica, na medida em que apenas as questões práticas entram no campo visual da consciência filosófica. A filosofia aparece, no dizer de *Cícero*, como "mestra da vida, inventora das leis, instrutora de toda virtude". Em poucas palavras, transforma-se em filosofia de vida.

No começo da Idade Moderna, a filosofia envereda novamente pelo caminho da concepção aristotélica. Os sistemas de *Descartes*, *Espinosa* e *Leibniz* mostram a mesma orientação no sentido do conhecimento objetivo do mundo tal como acontecera com os estagiritas. Nesses sistemas, a filosofia aparece expressamente como visão de mundo. Em *Kant*, ao contrário, é o tipo platônico que irá reviver. A filosofia assume novamente o caráter de auto-reflexão, de visão de si do espírito. Ela aparece, antes de mais nada, como teoria do conhecimento, como fundamentação crítica do conhecimento científico. Não se limita, porém, ao domínio teórico, mas avança, a partir dele, para uma fundamentação crítica dos valores em sua totalidade. Além da *Crítica da razão pura*, surgem a *Crítica da razão prática*, que trata do âmbito ético dos valores, e a *Crítica do juízo*, que toma os valores estéticos como objeto de uma investigação crítica. Também em *Kant*, portanto, a filosofia aparece como auto-reflexão universal do espírito, como reflexão da pessoa culta a respeito de todo o seu comportamento valorativo.

No século XIX, o tipo aristotélico de filosofia revive nos sistemas do idealismo alemão, particularmente em *Schelling* e *Hegel*. A forma unilateral e exaltada sob a qual esse tipo aparece ocasiona um movimento contrário igualmente unilateral. Ele conduz, por um lado, a uma desvalorização total da filosofia – como a que está presente no materialismo e no positivismo – e, por outro lado, a uma renovação do tipo kantiano, como a que ocorreu no *neokantismo*. A unilateralidade dessa renovação está em que são eliminados todos os fatores (inconfundivelmente presentes em *Kant*) relacionados ao conteúdo e à visão de mundo, e a filosofia assume um caráter puramente formal, metodológico. É latente, nesse modo de encarar as coisas, o impulso para um novo movimento do

pensamento filosófico que, contra o formalismo e o metodologismo dos neokantianos, busca os conteúdos e uma visão de mundo e representa, assim, uma renovação do tipo aristotélico. Estamos ainda em meio a esse movimento. Ele conduziu, por um lado, à busca de uma metafísica indutiva, como a empreendida por *Hartmann*, *Wundt* e *Driesch* e, por outro lado, a uma filosofia da intuição, como a que encontramos em *Bergson* e, sob uma outra forma, na moderna fenomenologia de *Husserl* e *Scheler*.

Este panorama do desenvolvimento do pensamento filosófico em seu conjunto conduziu-nos a dois outros elementos do conceito essencial de filosofia. Chamamos um dos fatores "visão de si"; ao outro, chamamos "visão de mundo". Como a história nos mostrou, existe entre esses dois elementos uma tensão peculiar. Mal aparece um deles, o outro emerge com mais força; quanto mais um avança, mais o outro retrocede. Toda a história da filosofia aparece, enfim, como um movimento pendular entre esses dois pontos. Isso prova, porém, que esses dois elementos pertencem ao conceito essencial. Não se trata de um ou-isto-ou-aquilo, mas de um tanto-isto-quanto-aquilo. A filosofia é ambas as coisas: visão de si e visão de mundo.

Para chegarmos a uma completa definição da essência, devemos estabelecer agora uma ligação entre os dois elementos que acabamos de obter e os dois elementos formais anteriormente apresentados. O enfoque da totalidade dos objetos e o caráter cognoscitivo desse enfoque revelaram-se há pouco como as duas principais características da filosofia. Devido aos dois novos elementos que acabamos de obter, a primeira dessas duas marcas experimenta agora uma diferenciação. A totalidade dos objetos pode referir-se tanto ao mundo exterior quanto ao mundo interior, tanto ao macrocosmo quanto ao microcosmo. Se a consciência filosófica dirige-se ao *macrocosmo*, tratamos de filosofia como *visão de mundo*. Se é o *microcosmo* que constitui o objeto do enfoque filosófico, surge o segundo tipo de filosofia: a filosofia como *visão de si* do espírito. Os dois elementos essenciais que acabamos de obter ajustam-se, assim, perfeitamente, ao conceito essencial formal anteriormente apresentado, na medida em que vêm completá-lo e corrigi-lo.

Podemos agora determinar a essência da filosofia dizendo: a filosofia é *auto-reflexão do espírito* sobre seu comportamento valorativo teórico e prático e, igualmente, aspiração a uma inteligência das conexões últimas das coisas, a uma *visão racional de mundo*. Podemos, porém, estabelecer uma ligação mais profunda entre esses dois elementos essenciais. Como *Platão* e *Kant* nos mostram, existe entre ambos uma relação de meio e fim. A auto-reflexão do espírito é meio para se atingir uma imagem de mundo, uma visão metafísica de mundo. Em conclusão, portanto, podemos dizer que *a filosofia é a tentativa do espírito humano de atingir uma visão de mundo, mediante a auto-reflexão sobre suas funções valorativas teóricas e práticas.*

Obtivemos essa definição da essência da filosofia mediante um procedimento indutivo. Agora, porém, podemos completar esse procedimento indutivo com um *dedutivo*. Este consiste em situar a filosofia no contexto das funções superiores do espírito, indicar o lugar que ela ocupa no sistema da cultura como um todo. O conjunto das funções culturais lança uma nova luz sobre o conceito essencial de filosofia que obtivemos.

Entre as funções superiores do espírito e da cultura incluem-se a ciência, a arte, a religião e a moral. Quando relacionamos a filosofia a essas funções, é da *moral* que ela mais parece distanciar-se. A moral diz respeito ao lado prático da existência humana, pois seu sujeito é a vonta-

de. A filosofia, por sua vez, pertence completamente ao lado teórico do espírito humano. Por isso, ela parece estar nas cercanias da *ciência*. E, de fato, existe uma afinidade entre filosofia e ciência, na medida em que estão baseadas na mesma função do espírito humano – o pensamento. Conforme já assinalamos, porém, ambas distinguem-se por seu *objeto*. Enquanto as ciências particulares tomam por objeto uma parte da realidade, a filosofia dirige-se à totalidade do real. Não obstante, poderíamos pensar em aplicar o conceito de ciência à filosofia. Distinguiríamos, então, entre ciência particular e universal, chamando a última de filosofia. Não é correto, porém, subordinar a filosofia à ciência, tratando-a como se fosse um tipo determinado de ciência, pois em virtude de seu objeto a filosofia não se distingue da ciência por graus, mas essencialmente. A totalidade do ente é mais do que uma soma dos diferentes domínios parciais da realidade que constituem o objeto das ciências particulares. Frente a esses domínios parciais, a totalidade é um objeto novo, de outro tipo. Por isso, ela pressupõe também uma nova função por parte do sujeito. O conhecimento filosófico, dirigido à totalidade das coisas, é essencialmente distinto do conhecimento das ciências particulares, que vai ao encontro de domínios parciais da realidade. Entre filosofia e ciência, portanto, há diferença não apenas sob o aspecto objetivo, mas também sob o aspecto *subjetivo*.

E como se dá a relação da filosofia com os dois domínios restantes da cultura, a *arte* e a *religião*? A resposta deve ser: existe uma profunda afinidade entre esses três domínios culturais. Eles estão ligados por uma amarra comum, que é seu objeto. Com efeito, são os mesmos enigmas do mundo e da vida que estão colocados diante da poesia, da religião e da filosofia. No fundo, as três querem solucionar esses enigmas, querem fornecer uma interpretação da realidade, uma visão de mundo. O que as diferencia é a origem dessa visão de mundo. Enquanto a visão filosófica de mundo brota do conhecimento racional, a origem da visão *religiosa* de mundo está na fé religiosa. O princípio do qual ela procede e que determina seu espírito é a vivência religiosa dos valores, a experiência de Deus. Enquanto a visão religiosa de mundo depende decisivamente de fatores subjetivos, a visão filosófica de mundo reclama validade universal, demonstrabilidade racional. O que dá acesso à primeira não é o conhecimento universalmente válido, mas a experiência pessoal, a vivência religiosa. Existe pois uma diferença essencial entre a visão de mundo religiosa e a filosófica e, conseqüentemente, entre religião e filosofia.

A filosofia é também essencialmente distinta da *arte*. A interpretação do mundo feita pelo artista provém tão pouco do pensamento puro quanto a concepção de mundo do homem religioso. Também ela deve sua origem muito mais à vivência e à intuição. O verdadeiro artista não produz sua obra com o intelecto, mas a partir da totalidade das forças espirituais. A essa diferença nas funções *subjetivas* acresce uma distinção no aspecto *objetivo*. O verdadeiro artista não está, como o filósofo, diretamente voltado à totalidade do ser. Seu espírito dirige-se, antes de mais nada, a um ser e a um acontecer concretos. À medida que os representa, eleva este ser e este acontecer concretos ao nível do mundo da aparência, do irreal. O estranho é que, nesse acontecer irreal, o sentido do acontecer real se manifesta; no acontecer particular apresentam-se o sentido e o valor do acontecer do mundo. Assim, na medida em que interpreta um ser ou acontecer particular, o verdadeiro artista nos dá indiretamente uma interpretação da totalidade do mundo e da vida.

Se tentarmos agora determinar o lugar da filosofia no sistema da cultura, deveremos dizer o seguinte. A filo-

sofia tem uma face voltada para a religião e para a arte e outra face voltada para a ciência. Com a religião e a arte, tem em comum o olhar dirigido à totalidade do real; com a ciência, tem em comum o caráter teórico. No sistema da cultura, portanto, a filosofia tem seu lugar entre a ciência, de um lado, e a religião e a arte, de outro. Dentre as últimas, é da religião que a filosofia está mais próxima, na medida em que também a religião dirige-se à totalidade do ser e tenta interpretar essa totalidade.

Com isso, completamos nosso procedimento indutivo com um dedutivo. Inserindo a filosofia na totalidade da cultura, relacionando-a a domínios culturais particulares, o conceito essencial de filosofia que obtivemos indutivamente foi confirmado e as características particulares foram ressaltadas de modo ainda mais nítido.

2. A posição da teoria do conhecimento no sistema da filosofia

Com essa definição, surge imediatamente uma divisão da filosofia em suas diferentes disciplinas. Como vimos, a filosofia é antes de mais nada auto-reflexão do espírito sobre seu comportamento valorativo teórico e prático. Enquanto reflexão sobre o comportamento teórico, sobre aquilo que chamamos de ciência, a filosofia é teoria do conhecimento científico, *teoria da ciência*. Enquanto reflexão sobre o comportamento prático do espírito, sobre o que chamamos de valor no sentido estrito, a filosofia é *teoria do valor*. A auto-reflexão do espírito, porém, não é fim em si, mas meio para atingir uma visão de mundo. Assim, em terceiro lugar, a filosofia é *teoria da visão de mundo*. O campo da filosofia divide-se portanto em três partes: teoria da ciência, teoria do valor e teoria da visão de mundo.

Uma ulterior divisão dessas partes fornece as principais disciplinas da filosofia. A teoria da visão de mundo é decomposta em *metafísica* (que, por sua vez, divide-se em metafísica da natureza e metafísica do espírito) e em *teoria da visão de mundo* em sentido estrito, que investiga as questões referentes a Deus, à liberdade e à imortalidade. A teoria do valor divide-se, segundo os diferentes tipos de valor, nas teorias dos valores éticos, estéticos e religiosos. Obtemos, assim, três disciplinas: *ética*, *estética* e *filosofia da religião*. A teoria da ciência, finalmente, é decomposta em teoria formal e doutrina material da ciência. A primeira, chamamos de *lógica*; a última, de *teoria do conhecimento*.

Assinalamos, assim, o lugar que a teoria do conhecimento ocupa no conjunto da filosofia. Segundo o que foi dito, ela é uma parte da teoria da ciência. Podemos defini-la como *teoria material da ciência* ou como teoria dos *princípios materiais do conhecimento humano*. Enquanto a lógica investiga os princípios formais do conhecimento, as formas e leis gerais do pensamento humano, a teoria do conhecimento dirige-se aos pressupostos materiais mais gerais do conhecimento científico. Enquanto a primeira prescinde da referência do pensamento aos objetos e considera o pensamento puramente em si, a segunda tem os olhos fixos justamente na referência objetiva do pensamento, na sua relação com os objetos. Enquanto a lógica pergunta a respeito da correção formal do pensamento, sobre sua concordância consigo mesmo, com suas próprias formas e leis, a teoria do conhecimento pergunta sobre a verdade do pensamento, sobre sua concordância com o objeto. Também podemos, por isso, definir a teoria do conhecimento como a teoria do pensamento *verdadeiro*, por oposição à lógica, definida como a teoria do pensamento *correto*. Torna-se claro, assim, o significado fundamental

da teoria do conhecimento para todo o campo da filosofia. É com todo o direito que ela será chamada de *philosophia fundamentalis*, ciência filosófica fundamental.

Costuma-se dividir a teoria do conhecimento em *geral* e *especial*. A primeira investiga a relação do pensamento com o objeto em geral. A segunda toma como objeto de uma investigação crítica os axiomas e conceitos fundamentais em que se exprime a referência de nosso pensamento aos objetos. Começaremos, naturalmente, com a apresentação da teoria geral do conhecimento. Antes, detenhamos brevemente nosso olhar sobre a história da teoria do conhecimento.

3. A história da teoria do conhecimento

Como disciplina filosófica independente, não se pode falar de uma teoria do conhecimento nem na Antiguidade nem na Idade Média. Certamente, encontraremos numerosas reflexões epistemológicas na filosofia antiga, especialmente em *Platão* e em *Aristóteles*. São, porém, investigações epistemológicas que ainda estão completamente embutidas em contextos psicológicos e metafísicos. É só na *Idade Moderna* que a teoria do conhecimento aparece como disciplina independente. O filósofo inglês *John Locke* deve ser considerado seu fundador. Sua principal obra, *An Essay concerning Human Understanding*, publicada em 1690, trata de modo sistemático as questões referentes à origem, à essência e à certeza do conhecimento humano. No livro *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, publicado postumamente em 1765, *Leibniz* tentou refutar o ponto de vista epistemológico de *Locke*. Na Inglaterra, *George Berkeley*, em sua obra *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* (1710), e *David Hume*, em sua obra principal, *A Treatise on Human Nature* (1739/40) e em outra de menor dimensão, o *Enquiry concerning Human Understanding* (1748), continuaram edificando sobre a base dos resultados obtidos por *Locke*.

Na filosofia continental, *Immanuel Kant* aparece como o verdadeiro fundador da teoria do conhecimento. Em sua principal obra epistemológica, a *Crítica da razão pura* (1781), tentou fornecer uma fundamentação crítica ao conhecimento das ciências naturais. O método que usou foi chamado por ele próprio de "método transcendental". Esse método não investiga a gênese psicológica do conhecimento, mas sua validade lógica. Não pergunta, à maneira do método psicológico, como surge o conhecimento, mas sim como é possível o conhecimento, sobre quais fundamentos, sobre quais pressupostos ele repousa. Em virtude desse método, a filosofia de *Kant* também é chamada abreviadamente de transcendentalismo ou, ainda, de criticismo.

Em *Fichte*, o sucessor imediato de *Kant*, a teoria do conhecimento aparece pela primeira vez intitulada "teoria da ciência". Mas já apresenta aquele amálgama de teoria do conhecimento e metafísica que ganhará livre curso em *Schelling* e *Hegel* e que também estará inconfundivelmente presente em *Schopenhauer* e em *Hartmann*. Em contraposição a esses tratamentos metafísicos da teoria do conhecimento, o neokantismo, surgido na década de 1860, esforça-se por separar nitidamente o questionamento metafísico do epistemológico. No entanto, o problema epistemológico foi tão vigorosamente empurrado para o primeiro plano que a filosofia corria o perigo de reduzir-se à teoria do conhecimento. O neokantismo desenvolveu a teoria kantiana do conhecimento numa direção

muito bem determinada. A unilateralidade de questionamento que isso provocou fez logo surgirem numerosas correntes epistemológicas contrárias. Vem daí estarmos hoje ante uma enorme quantidade de direcionamentos epistemológicos, de que os mais importantes serão apresentados a seguir em conexão sistemática.

PRIMEIRA PARTE

Teoria geral do conhecimento

Investigação fenomenológica preliminar:
O fenômeno do conhecimento e os problemas nele contidos

A teoria do conhecimento, como o nome já diz, é uma teoria, isto é, uma interpretação e uma explicação filosóficas do conhecimento humano. Antes, porém, de filosofar sobre um objeto, é necessário examiná-lo com exatidão. Qualquer explicação ou interpretação deve ser precedida de uma observação e de uma descrição exatas do objeto. Isso vale também para o nosso caso. Devemos pois apreender com um olhar penetrante e descrever com exatidão esse fenômeno peculiar de consciência que chamamos de conhecimento. Fazemos isso na medida em que tentamos apreender as características essenciais desse fenômeno mediante a auto-reflexão sobre o que experimentamos quando falamos em conhecimento. Para diferenciá-lo do método psicológico, chamamos esse método de *fenomenológico*. O primeiro investiga os processos mentais concretos em seu curso regular e em suas relações com outros processos, ao passo que o último procura apreender a *essência geral* no fenômeno concreto. Em nosso caso, o método não descreve um processo de conhecimento determinado, não procura estabelecer o que é característico de um determinado conhecimento, mas aquilo que é essencial a todo conhecimento, aquilo em que consiste sua estrutura geral.

Se aplicamos esse método, o fenômeno do conhecimento se nos apresenta, nas suas características fundamentais, do seguinte modo[1].

No conhecimento defrontam-se consciência e objeto, *sujeito* e *objeto*. O conhecimento aparece como uma relação entre esses dois elementos. Nessa relação, sujeito e objeto permanecem eternamente separados. O dualismo do sujeito e do objeto pertence à essência do conhecimento.

Ao mesmo tempo, a relação entre os dois elementos é uma *relação recíproca* (correlação). O sujeito só é sujeito para um objeto e o objeto só é objeto para um sujeito. Ambos são o que são apenas na medida em que o são um para o outro. Essa correlação, porém, não é reversível. Ser sujeito é algo completamente diverso de ser objeto. A função do sujeito é apreender o objeto; a função do objeto é ser apreensível e ser apreendido pelo sujeito.

Vista a partir do sujeito, essa apreensão aparece como uma saída do sujeito para além de sua esfera própria, como uma invasão da esfera do objeto e como uma apreensão das determinações do objeto. Com isso, no entanto, o objeto não é arrastado para a esfera do sujeito, mas permanece transcendente a ele. Não é no objeto, mas no sujeito que algo foi alterado pela função cognoscitiva. Surge no sujeito uma "figura" que contém as determinações do objeto, uma "imagem" do objeto.

Visto a partir do objeto, o conhecimento aparece como um alastramento, no sujeito, das determinações do objeto. Há uma transcendência do objeto na esfera do sujeito correspondendo à transcendência do sujeito na esfera do objeto. Ambas são apenas aspectos diferentes do mesmo ato. Nesse ato, porém, o objeto tem preponderância sobre o sujeito. O objeto é o determinante, o sujeito é o determinado. É por isso que o conhecimento pode ser definido como uma *determinação do sujeito pelo objeto*. Não é porém o sujeito que é pura e simplesmente determinado, mas apenas a imagem, nele, do objeto. A imagem é objetiva na medida em que carrega consigo as características do objeto. Diferente do objeto, ela está, de um certo modo, entre o sujeito e o objeto. Ela é o meio com o qual a consciência cognoscente apreende seu objeto.

1. Cf., com relação ao que vem a seguir, a "Análise do fenômeno do conhecimento" feita por *Nicolai Hartmann* em sua importante obra *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (Principais características de uma metafísica do conhecimento), pp. 36-48.

Dizer que o conhecimento é uma determinação do sujeito pelo objeto é dizer que o sujeito comporta-se *receptivamente* com respeito ao objeto. Essa receptividade, contudo, não significa passividade. Pelo contrário, pode-se falar de uma atividade e de uma espontaneidade do sujeito no conhecimento. Certamente, a espontaneidade não está relacionada ao objeto, mas à imagem do objeto, na qual a consciência pode muito bem ter uma participação criadora. Receptividade com respeito ao objeto e espontaneidade com respeito à imagem do objeto no sujeito podem perfeitamente coexistir.

Na medida em que determina o sujeito, o objeto mostra-se independente do sujeito, para além dele, *transcendente*. Todo conhecimento visa ("intenciona") um objeto independente da consciência cognoscente. Por isso o caráter transcendente é adequado a todos os objetos de conhecimento. Dividimos os objetos em reais e ideais. Chamamos de reais ou efetivos todos que nos são dados na experiência externa ou interna ou são inferidos a partir dela. Comparados a eles, os objetos ideais aparecem como irreais, meramente pensados. Esses objetos ideais são, por exemplo, as estruturas da matemática, os números e as figuras geométricas. O estranho é que também esses objetos ideais possuem um ser em si, uma transcendência

no sentido epistemológico. As leis numéricas, as relações existentes, por exemplo, entre os lados e ângulos de um triângulo têm uma independência de nosso pensamento subjetivo semelhante à dos objetos reais. Apesar de sua irrealidade, defrontam-se com nosso pensamento como algo em si mesmo determinado e independente.

Parece existir uma contradição entre a *transcendência* do objeto em face do sujeito e a *correlação* constatada há pouco entre sujeito e objeto. Essa contradição, porém, é apenas aparente. O objeto só não é separável da correlação na medida em que é um objeto de conhecimento. A correlação entre sujeito e objeto não é em si mesma indissolúvel; só o é no interior do conhecimento. Sujeito e objeto não se esgotam em seu ser um para o outro, mas têm, além disso, um ser em si. No objeto, este ser em si consiste naquilo que ainda é desconhecido. No sujeito, consiste naquilo que ele é além de sujeito que conhece. Além de conhecer, ele também está apto a sentir e a querer. Assim, enquanto o objeto cessa de ser objeto quando se separa da correlação, o sujeito apenas deixa de ser sujeito cognoscente.

Assim como a correlação entre sujeito e objeto só não é dissolúvel no interior do conhecimento, ela também só não é reversível enquanto relação de conhecimento. Em si mesma, uma reversão é perfeitamente possível. Ela ocorre, de fato, na ação, pois nesse caso não é o objeto que determina o sujeito, mas o sujeito que determina o objeto. Não é o sujeito que muda, mas o objeto. O sujeito não mais se comporta receptivamente, mas espontânea e ativamente, ao passo que o objeto comporta-se passivamente. Desse modo, conhecimento e ação apresentam estruturas completamente opostas.

A essência do conhecimento está estreitamente ligada ao conceito de *verdade*. Só o conhecimento verdadeiro

é conhecimento efetivo. "Conhecimento não-verdadeiro" não é propriamente conhecimento, mas erro e engano. Em que consiste, então, a verdade do conhecimento? Segundo o que foi dito, a verdade deve consistir na concordância da "figura" com o objeto. Um conhecimento é verdadeiro na medida em que seu conteúdo concorda com o objeto intencionado. Conseqüentemente, o conceito de verdade é um conceito relacional. Ele expressa um relacionamento, a saber, o relacionamento do conteúdo do pensamento, da "figura", com o objeto. O próprio objeto, ao contrário, não pode ser nem verdadeiro nem falso. De certo modo, ele está para além da verdade e da inverdade. Uma representação inadequada, por sua vez, pode ser verdadeira, pois apesar de incompleta pode ser correta, se as características que contém existirem efetivamente no objeto.

O conceito de verdade que obtivemos a partir da consideração fenomenológica do conhecimento pode ser chamado conceito *transcendente* de verdade, vale dizer, ele tem a transcendência do objeto como pressuposto. É esse o conceito de verdade da consciência ingênua e também o da consciência científica. Ambos visam, com a verdade, a concordância do conteúdo do pensamento com o objeto.

Não basta, porém, que um conhecimento seja verdadeiro. Devemos chegar também à certeza de que ele é verdadeiro. Surge assim a seguinte questão: em que posso reconhecer um conhecimento como verdadeiro? Essa é a questão acerca do *critério da verdade*. Os achados fenomenológicos nada dizem sobre a existência de tal critério. Apenas a exigência desse critério pertence ao fenômeno do conhecimento, não a satisfação dessa exigência.

O fenômeno do conhecimento humano fica, assim, esclarecido no que diz respeito a suas características principais. Ficou claro, ao mesmo tempo, que esse fenômeno faz fronteira com três esferas distintas. Como dissemos, o

conhecimento possui três elementos principais: sujeito, "imagem" e objeto. Pelo sujeito, o fenômeno do conhecimento confina com a esfera *psicológica*; pela "imagem", com a esfera *lógica*; pelo objeto, com a *ontológica*. Enquanto processo psicológico num sujeito, o conhecimento é objeto da psicologia. Vê-se de imediato que a psicologia não pode solucionar as questões referentes à essência do conhecimento humano. Como nossa investigação fenomenológica mostrou, o conhecimento consiste na apreensão espiritual de um objeto. Ora, a psicologia se abstém, em sua investigação dos processos de pensamento, dessa referência objetual. Como já foi dito, ela dirige sua atenção para a gênese e para o curso dos processos psicológicos. Ela pergunta como o pensamento se dá e não se o pensamento é verdadeiro, isto é, se concorda com seu objeto. A pergunta sobre o conteúdo de verdade do conhecimento está fora, portanto, de seu domínio. Se, não obstante, ela tentasse responder a essa questão, ocorreria uma rematada *metábasis eis állo génos*, uma passagem para outra ordem. É aqui exatamente que reside o erro de base do *psicologismo*.

Com seu segundo elemento, o conhecimento ascende à esfera *lógica*. A "imagem" do objeto no sujeito é uma estrutura lógica e, enquanto tal, objeto da lógica. Mas, também aqui, imediatamente se vê que a lógica não é capaz de resolver o problema do conhecimento. Ela investiga as estruturas lógicas enquanto tais, sua constituição interna e suas relações mútuas. Ela pergunta sobre a concordância do pensamento consigo mesmo, não sobre sua concordância com o objeto. O questionamento epistemológico também se situa, portanto, fora da esfera lógica. Desconhecer esse fato é cair no logicismo.

Com seu terceiro elemento, o conhecimento humano toca a *esfera ontológica*. O objeto defronta-se com a consciência cognoscente enquanto algo que é, quer se trate de um ser real ou ideal. O ser, porém, é objeto da ontologia. Também aqui, deve-se reconhecer que a ontologia não pode resolver o problema do conhecimento, pois, assim como não podemos eliminar o objeto no conhecimento, também não podemos eliminar o sujeito. Conforme o exame fenomenológico já mostrou, ambos pertencem ao conteúdo essencial do conhecimento humano. Quando se ignora isso e se encara o problema do conhecimento, de forma unilateral, a partir do objeto, o resultado é o ponto de vista do *ontologismo*.

Nem a psicologia, nem a lógica, nem a ontologia são capazes, portanto, de resolver o problema do conhecimento, que é algo completamente peculiar e independente. Se quisermos rotulá-lo com um nome específico, poderemos falar, com *N. Hartmann*, de um fato *gnoseológico*. O que queremos dizer com isso é que a referência objetual de nosso pensamento, a relação entre sujeito e objeto, não cabe em nenhuma das três disciplinas mencionadas e funda, portanto, uma nova disciplina, a teoria do conhecimento. Sendo assim, o exame fenomenológico também conduz ao reconhecimento da teoria do conhecimento como uma disciplina filosófica autônoma.

Poder-se-ia pensar que a tarefa da teoria do conhecimento estaria cumprida, no essencial, com a descrição do fenômeno do conhecimento. Mas não é assim. A *descrição* do fenômeno ainda não é uma *interpretação* e uma *explicação* filosóficas. O que acabamos de descrever é aquilo que a consciência natural entende por conhecimento. Vimos que, segundo a concepção da consciência natural, o conhecimento é uma afiguração do objeto e a verdade do conhecimento consiste numa concordância da "imagem" com o objeto. Está fora do alcance do questionamento fenomenológico, porém, perguntar se essa concepção é jus-

tificada. O método fenomenológico só pode oferecer uma *descrição* do fenômeno do conhecimento. Com base nessa descrição fenomenológica, deve-se buscar uma explicação e uma interpretação filosóficas, uma *teoria* do conhecimento. Essa é a verdadeira tarefa da teoria do conhecimento.

Esse fato é muitas vezes desconsiderado pelos fenomenólogos. Eles crêem poder solucionar o problema do conhecimento por meio da mera descrição do fenômeno do conhecimento. Às objeções vindas de epistemólogos de diferentes orientações, reagem apontando os dados fenomenológicos do conhecimento. Mas se esquecem de que fenomenologia do conhecimento e teoria do conhecimento são coisas muito distintas. A fenomenologia tem a capacidade unicamente de trazer à luz a fatualidade da concepção natural, jamais de decidir a respeito de seu direito, de sua verdade. Essa questão crítica permanece fora de sua esfera de competência. Esse pensamento também pode ser expresso dizendo-se que a fenomenologia é um método, mas não é uma teoria do conhecimento.

De acordo com o que foi dito, a descrição do fenômeno do conhecimento tem uma significação apenas preparatória. Sua tarefa não é resolver o problema do conhecimento, mas conduzir-nos até o problema. A descrição fenomenológica pode e deve descobrir e trazer à nossa consciência os problemas que se apresentam no fenômeno do conhecimento.

Se nos aprofundarmos ainda uma vez na descrição do fenômeno do conhecimento, veremos sem dificuldade que há sobretudo *cinco problemas principais* contidos nos achados fenomenológicos. Vimos que o conhecimento significa uma relação entre sujeito e objeto. Por assim dizer, ambos entram em contato um com o outro: o sujeito apreende o objeto. A pergunta que imediatamente se faz é

se essa concepção da consciência natural é justificada, se ocorre realmente esse contato entre sujeito e objeto. Será o sujeito realmente capaz de apreender o objeto? Essa é a questão sobre a *possibilidade do conhecimento humano*.

Deparamos com outro problema quando consideramos mais de perto a estrutura do sujeito cognoscente. Essa estrutura é dualista. O homem é um ser espiritual e sensível. Distinguimos correspondentemente um conhecimento espiritual e um conhecimento sensível. A fonte do primeiro é a razão; a do segundo, a experiência. Pergunta-se, então, qual é a principal fonte em que a consciência cognoscente vai buscar seus conteúdos. A fonte e o fundamento do conhecimento humano é a razão ou a experiência? Essa é a questão sobre a *origem do conhecimento*.

Somos conduzidos ao problema verdadeiramente central da teoria do conhecimento quando fixamos o olhar sobre a relação entre sujeito e objeto. Na descrição fenomenológica caracterizamos essa relação como uma determinação do sujeito pelo objeto. Agora, porém, também perguntamos se essa concepção da consciência natural é a correta. Como veremos mais tarde, numerosos e importantes teóricos do conhecimento definiram a relação num sentido diametralmente oposto. Segundo eles, a situação real é exatamente inversa: não é o objeto que determina o sujeito, mas o sujeito que determina o objeto. A consciência cognoscente não se comporta receptivamente frente a seu objeto, mas ativa e espontaneamente. Pergunta-se qual das duas interpretações do conhecimento humano é a correta. De forma abreviada, podemos chamar esse problema de questão sobre a *essência do conhecimento humano*.

Até agora, quando falamos em conhecimento, sempre pensamos apenas numa apreensão racional do objeto. O que se pergunta é se, além desse conhecimento racio-

nal, existe um outro, de outro tipo, um conhecimento que, por oposição ao conhecimento racional-discursivo, poderíamos chamar de intuitivo. Essa é a questão sobre os *tipos de conhecimento humano*.

Existe ainda um último problema que entrou em nosso campo visual ao término da descrição fenomenológica: a questão sobre o critério da verdade. Se existe conhecimento verdadeiro, como posso reconhecer sua verdade? Qual é o *critério* que me diz em cada caso se um conhecimento é verdadeiro ou não?

O problema do conhecimento divide-se, assim, em cinco problemas parciais. No restante do livro, eles serão discutidos um após o outro. Mostraremos, em cada caso, as principais soluções dadas ao problema no curso da história da filosofia, e assumindo então uma posição crítica, indicaremos a direção na qual nós mesmos buscamos uma solução.

I. A possibilidade do conhecimento

1. O dogmatismo

Por *dogmatismo* (do grego *dógma*, doutrina estabelecida) entendemos a posição epistemológica para a qual o problema do conhecimento não chega a ser levantado. A possibilidade e a realidade do contato entre sujeito e objeto são pura e simplesmente pressupostas. É auto-evidente que o sujeito apreende seu objeto, que a consciência cognoscente apreende aquilo que está diante dela. Esse ponto de vista é sustentado por uma confiança na razão humana que ainda não foi acometida por nenhuma dúvida.

O fato de que, para o dogmatismo, o conhecimento não chega a ser um problema, repousa sobre uma visão errônea da essência do conhecimento. O contato entre sujeito e objeto não pode parecer questionável se não se vê que o conhecimento apresenta-se numa relação. É o que ocorre com o dogmático. Ele não vê que o conhecimento é, essencialmente, uma relação entre sujeito e objeto. Ao contrário, acredita que os objetos de conhecimento nos são dados como tais, e não pela função mediadora do conhecimento (e apenas por ela). Ele desconsidera esta última. E isso vale não apenas para o campo da percepção, mas também para o do pensamento. Segundo a concepção do dogmatismo, os objetos da percepção nos seriam dados diretamente, corporeamente, e assim também os objetos

do pensamento. Num caso desconsidera-se a percepção, por meio da qual determinados objetos nos são dados; no outro, desconsidera-se a função pensante. O mesmo ocorre quanto ao conhecimento dos valores. Também os valores estão, para o dogmático, pura e simplesmente aí. O fato de pressuporem uma consciência valorativa permanece, para ele, tão oculto quanto o fato de todos os objetos de conhecimento exigirem uma consciência cognoscente. Aqui como lá, ele desconsidera o sujeito e sua função.

Segundo o que foi dito, pode-se falar de um dogmatismo *teórico*, *ético* e *religioso*. A primeira forma de dogmatismo diz respeito ao conhecimento teórico; as duas últimas, ao conhecimento dos valores. O dogmatismo ético lida com o conhecimento moral; o religioso, com o conhecimento religioso.

Sendo a atitude do homem ingênuo, o dogmatismo é, tanto psicológica quanto historicamente, o primeiro e mais antigo dos pontos de vista. No período inicial da filosofia grega, ele predominou de modo quase generalizado. As reflexões epistemológicas estão, de modo geral, afastadas do pensamento dos *pré-socráticos* (os filósofos jônios da natureza, os eleatas, Heráclito, os pitagóricos). Esses pensadores são inspirados ainda por uma confiança ingênua na eficiência da razão humana. Completamente voltados para os entes, para a natureza, não percebem o conhecimento como problema. Isso só irá acontecer com os sofistas. Eles levantam pela primeira vez o problema do conhecimento e tornam o dogmatismo, tomado em sentido estrito, para sempre impossível no campo da filosofia. Dos sofistas em diante, encontraremos em todos os filósofos, de uma forma ou de outra, reflexões críticas sobre o conhecimento. É verdade que *Kant* acreditava que a designação "dogmatismo" deveria ser aplicada aos sistemas metafísicos do século XVII (*Descartes*, *Leibniz*, *Wolff*).

Essa palavra, porém, tinha para ele um significado mais estrito, como sua definição de dogmatismo na *Crítica da razão pura* nos leva a reconhecer ("Dogmatismo é o proceder dogmático da razão pura, sem a crítica de sua própria capacidade"). Dogmatismo, para ele, é fazer metafísica sem ter antes examinado a capacidade da razão humana. Neste sentido, os sistemas pré-kantianos da filosofia moderna são, de fato, dogmatismos. Isso não quer dizer que falte a esses sistemas toda e qualquer reflexão epistemológica e que ainda não tenham percebido o problema do conhecimento em geral. Isso acontece em todos eles, como mostram as discussões epistemológicas em *Descartes* e *Leibniz*. Não se deve falar aqui num dogmatismo geral e axiomático, mas num dogmatismo especial. Não se trata de um dogmatismo lógico, mas de um dogmatismo metafísico.

2. O ceticismo

Extrema se tangunt! Os extremos se tocam! Esta sentença também vale no campo epistemológico. Muitas vezes, o dogmatismo transforma-se em seu contrário, o ceticismo (de *sképtesthai*, considerar, examinar). Enquanto o dogmático encara a possibilidade de contato entre sujeito e objeto como auto-evidente, o cético a contesta. Para o ceticismo, o sujeito não seria capaz de apreender o objeto. O conhecimento como apreensão efetiva do objeto seria, segundo ele, impossível. Por isso, não podemos fazer juízo algum; ao contrário, devemos nos abster de toda e qualquer formulação de juízos.

Enquanto o dogmatismo de um certo modo desconsidera o sujeito, o ceticismo não enxerga o objeto. Seu olhar está colado de modo tão unilateral ao sujeito, à função

cognoscente, que desconhece por completo a referência ao objeto. Sua atenção está sempre completamente direcionada aos fatores subjetivos do conhecimento humano. Ele observa que todo conhecimento é condicionado por peculiaridades do sujeito e de seus órgãos de conhecimento, bem como por circunstâncias externas (meio ambiente, cultura). Com isso, desaparece de sua vista o objeto, que é, no entanto, necessário para que aconteça o conhecimento, que significa exatamente uma relação entre um sujeito e um objeto.

Como o dogmatismo, o ceticismo também pode estar associado tanto à possibilidade do conhecimento em geral quanto de um conhecimento determinado. No primeiro caso, estamos diante de um ceticismo *lógico*, também chamado ceticismo *absoluto* ou *radical*. Se referir-se apenas ao conhecimento metafísico, falaremos de ceticismo *metafísico*. Com respeito ao campo dos valores, distinguimos o ceticismo *ético* do ceticismo *religioso*. Para o primeiro, o conhecimento ético é impossível; para o segundo, o religioso. Finalmente, cabe distinguir ainda o ceticismo *metódico* do *sistemático*. Aquele está relacionado a um método; este, a uma posição de princípio. Esses tipos de ceticismo não passam de diferentes formas dessa posição de princípio. Mas o ceticismo metódico consiste em pôr em dúvida tudo que aparece como certo e verdadeiro à consciência natural, eliminando toda a inverdade e atingindo um conhecimento absolutamente seguro.

É sobretudo na Antiguidade que o ceticismo pode ser encontrado. Seu fundador é *Pirro de Élis* (360-270 a.C.). Segundo ele, não ocorre contato entre sujeito e objeto. A apreensão do objeto é vedada à consciência cognoscente. Não há conhecimento. De dois juízos contraditórios, um é exatamente tão verdadeiro quanto o outro. Isso representa uma negação das leis lógicas do pensamento, em especial do princípio de contradição. Como não há juízo ou conhecimento verdadeiro, *Pirro* recomenda a suspensão do juízo, a *epokhé*.

Não tão radical quanto este ceticismo antigo ou pirrônico é o ceticismo médio ou acadêmico de *Arcesilau* († 241 a.C.) e *Carnéades* († 129 a.C.). Um conhecimento no sentido estrito, segundo eles, é impossível. Sendo assim, não devo mais dizer que esta ou aquela proposição é verdadeira, mas sim que parece ser verdadeira, que é verossímil. Portanto, não há certeza no sentido estrito, mas apenas verossimilhança. Este ceticismo médio distingue-se do antigo exatamente por estabelecer a possibilidade de se chegar a uma opinião verossímil.

O ceticismo mais recente, cujos principais representantes são *Enesidemo* (séc. I a.C.) e *Sexto Empírico* (séc. II d.C.), envereda novamente pelo caminho do ceticismo pirrônico.

O ceticismo também pode ser encontrado na filosofia moderna. O que encontramos aqui, porém, é um ceticismo mais específico e não aquele outro, radical e absoluto. No filósofo francês *Montaigne* († 1592), deparamos com um ceticismo sobretudo ético; em *Hume*, com um ceticismo metafísico. Em *Bayle* tampouco encontraremos um ceticismo no sentido de *Pirro*, mas, no máximo, no sentido do ceticismo médio. Em *Descartes*, que proclama os direitos da dúvida metódica, temos um ceticismo metódico e não de princípio.

É palpável que o ceticismo *radical* ou *absoluto* é autodestruidor. Ele afirma que o conhecimento é impossível. Com isso, porém, ele expressa um conhecimento. Conseqüentemente, trata o conhecimento como sendo, de fato, possível, mas, ao mesmo tempo, afirma que ele é impossível. O ceticismo padece, assim, de autocontradição.

O cético poderia certamente encontrar uma saída. Poderia indicar o juízo "o conhecimento é impossível" como duvidoso e dizer: não há nenhum conhecimento, e mesmo isto é duvidoso. Também aqui, porém, há um conhecimento sendo expresso, a saber, o conhecimento de que é duvidoso que haja conhecimento. Por um lado, portanto, a possibilidade do conhecimento será afirmada pelo cético e, por outro, será posta em dúvida. No fundo, encontramo-nos diante da mesma autocontradição de antes.

Conforme os céticos antigos já reconheciam, o representante do ceticismo só pode contornar a autocontradição revelada há pouco se suspender o juízo. A rigor, porém, nem isso basta. O cético não pode, na verdade, realizar nenhum ato de pensamento, pois tão logo o faça estará pressupondo a possibilidade do conhecimento e enredando-se, assim, na mesma autocontradição. A aspiração ao conhecimento da verdade é, do ponto de vista do ceticismo estrito, desprovida de sentido e de valor. Nossa *consciência ética dos valores*, porém, protesta contra essa concepção. Irrefutável sob o ponto de vista lógico enquanto suspende todo juízo e ato de pensamento – o que, na prática, é certamente impossível – o ceticismo é verdadeiramente batido no campo da ética. Ao fim das contas, não rejeitamos o ceticismo porque podemos refutá-lo logicamente, mas porque nossa consciência ética dos valores o condena na medida em que considera a aspiração à verdade como algo dotado de valor.

Fomos apresentados há pouco a uma forma *mitigada* de ceticismo segundo a qual não há verdade nem certeza, mas apenas verossimilhança. Se é assim, não posso mais reivindicar a verdade para meus juízos, mas apenas e tão-somente a verossimilhança. Essa forma, porém, acrescenta às contradições de princípio da posição cética ainda uma outra. Com efeito, o conceito de verossimilhança

pressupõe o de verdade. Verossímil é aquilo que se aproxima do verdadeiro. Quem sacrifica o conceito de verdade deve abandonar também o de verossimilhança.

Por tudo o que foi visto, o ceticismo geral ou absoluto é intrinsecamente impossível. Não podemos afirmar o mesmo do ceticismo *especial*. O ceticismo metafísico, que nega a possibilidade do conhecimento do supra-sensível, pode ser falso, mas não contém nenhuma contradição interna. O mesmo vale para o ceticismo ético e religioso. Mas talvez não seja apropriado subordinar esse ponto de vista ao conceito de ceticismo. Com efeito, por ceticismo entendemos, antes de mais nada, o ceticismo geral e de princípio. Para os outros pontos de vista mencionados, temos outras denominações. O ceticismo metafísico é comumente chamado de *positivismo*. Segundo esse ponto de vista, que remonta a *A. Comte* (1798-1857), devemos nos ater ao que é positivamente dado, aos fatos imediatos da experiência, mantendo-nos em guarda contra toda e qualquer especulação metafísica. Não existe saber ou conhecimento filosófico-metafísico, mas somente o saber e o conhecimento das ciências particulares. Para o ceticismo religioso, empregamos, na maioria das vezes, a designação *agnosticismo*. Esse ponto de vista, estabelecido por *Spencer* (1820-1903), afirma a incognoscibilidade do absoluto. O melhor seria conservar a expressão "ceticismo ético". Aqui, porém, estamos diante daquilo a que vamos ser apresentados logo mais sob o nome de "relativismo".

Por mais errado que seja o relativismo, não podemos negar a significação que teve para o desenvolvimento espiritual da humanidade e dos indivíduos. De certo modo, ele é um fogo purificador para nosso espírito, purgando-o dos erros e preconceitos e impelindo-o a checar constantemente seus juízos. Quem quer que tenha escutado

em seu íntimo o "sei que nada podemos saber" faustiano, fará um trabalho de investigação mais cauteloso e precavido. Na história da filosofia, o ceticismo aparece como antípoda ao dogmatismo. Enquanto o dogmatismo enche o pensador e o pesquisador de exagerada confiança em face da capacidade da razão humana, o ceticismo mantém desperto o sentimento do problema. Crava o aguilhão da dúvida no peito do filósofo, fazendo que este não se aquiete diante das soluções já dadas a um problema, mas continue lutando por soluções novas e mais profundas.

3. O subjetivismo e o relativismo

Enquanto o ceticismo ensina que não há verdade alguma, o subjetivismo e o relativismo não vão tão longe. Para ambos, a verdade certamente existe, mas é limitada em sua validade. Não há verdade alguma *universalmente válida*. O *subjetivismo*, como seu nome já indica, restringe a validade da verdade ao sujeito que conhece e que julga. Este pode ser tanto o sujeito individual ou indivíduo humano quanto o sujeito genérico ou o gênero humano. No primeiro caso, temos o subjetivismo *individual*; no segundo, o subjetivismo *genérico*. De acordo com o primeiro, um juízo vale apenas para o sujeito individual que o formula. Quando eu julgo, por exemplo, que $2 \times 2 = 4$, esse juízo é, segundo o subjetivismo, verdadeiro apenas para mim. Para outra pessoa, ele pode ser falso. Segundo o subjetivismo genérico, há certamente verdades supra-individuais, mas nenhuma que tenha validade geral. Todo juízo tem validade apenas para o gênero humano. O juízo $2 \times 2 = 4$ vale para todo indivíduo humano. Que valha também para seres diferentemente organizados é algo, no mínimo, duvidoso. Seja como for, o fato é que

existe a possibilidade de que um juízo verdadeiro para os homens seja falso para seres de outro tipo. O subjetivismo genérico é idêntico, por isso, ao psicologismo ou antropologismo.

O *relativismo* tem parentesco com o subjetivismo. Também para ele, não há qualquer validade geral, nenhuma verdade absoluta. Toda verdade é relativa, tem validade restrita. Mas enquanto o subjetivismo faz o conhecimento humano depender de fatores que residem no sujeito cognoscente, o relativismo enfatiza mais a dependência que o conhecimento humano tem de fatores externos. Como fatores externos considera sobretudo a influência do meio ambiente e do espírito da época, bem como a pertinência a um determinado círculo cultural e os fatores determinantes nele contidos.

A exemplo do que ocorria com o ceticismo, também podemos encontrar o subjetivismo e o relativismo na Antiguidade. Os representantes clássicos do subjetivismo são os *sofistas*. Sua tese fundamental é expressa na conhecida proposição de *Protágoras* (séc. V a.C.) "*pánton khremáton métron ánthropos*": o homem é a medida de todas as coisas. Esse princípio do *homo mensura*, como é abreviadamente chamado, muito provavelmente era tomado no sentido do subjetivismo individual. O subjetivismo genérico que, como já dissemos, é idêntico ao psicologismo, encontra até hoje seus representantes. O mesmo vale para o relativismo. Recentemente, Spengler defendeu-o em seu livro *Decadência do Ocidente*. "Só há verdades", diz ele, "em relação a uma hominalidade determinada." O âmbito de validez da verdade coincide com o âmbito cultural do qual provém seu defensor. Todas as verdades matemáticas, filosóficas e das ciências naturais valem apenas no âmbito cultural a que pertencem. Não existe filosofia, matemática ou física universalmente válida, ape-

nas uma filosofia fáustica e uma apolínea, uma matemática fáustica e uma apolínea, e assim por diante.

O subjetivismo e o relativismo padecem de contradições semelhantes às do ceticismo. Este afirma não haver verdade alguma e, com isso, se contradiz. O subjetivismo e o relativismo afirmam que não há nenhuma verdade universalmente válida. Mas há, também aqui, uma contradição, pois é contra-senso falar de uma verdade que não seja universalmente válida. A validade universal da verdade tem fundamento na própria essência da verdade. Verdade quer dizer concordância do juízo com o estado de coisas objetivo. Ocorrendo tal concordância, não faz sentido limitá-la a um certo número de indivíduos. Se a concordância existe, existe para todos. O dilema consiste no seguinte: ou o juízo é falso e, então, não vale para ninguém, ou é verdadeiro e, nesse caso, é válido para todos, tem validade universal. Se é assim, está se contradizendo quem se apega ao *conceito de verdade* e, ao mesmo tempo, afirma que não há verdade *universalmente válida*.

No fundo, subjetivismo e relativismo são *ceticismos*, pois também negam a verdade, não diretamente, mas indiretamente, na medida em que contestam sua validade universal.

O subjetivismo se contradiz na medida em que, como questão de fato, reclama para seu juízo "toda verdade é subjetiva" uma validade mais do que subjetiva. Quando o subjetivista formula seu juízo, certamente não pensa – "isto vale apenas para mim; para os outros, não tem qualquer validade". Se outra pessoa objetasse – "com o mesmo direito com que você diz que toda verdade é subjetiva, eu digo que toda verdade tem validade universal" –, ele seguramente não estaria de acordo. Mas isso prova que, como questão de fato, ele atribui validade universal a seu juízo. E faz isso exatamente por estar convencido de que

seu juízo acerta no alvo, de que traduz um estado de coisas objetivo. Na prática, portanto, ele pressupõe a validade universal da verdade que nega teoricamente.

O mesmo vale para o relativismo. Se o relativista formula a tese – "toda verdade é relativa" –, está convencido de que essa proposição traduz um estado de coisas objetivo e de que também vale para todo sujeito pensante. Quando *Spengler*, por exemplo, formula a proposição citada acima ("só há verdades em relação a uma hominalidade determinada"), quer expressar um estado de coisas objetivo que qualquer homem razoável seria capaz de reconhecer. Se alguém o contestasse, dizendo – "Segundo seus próprios axiomas, isso vale apenas para o círculo cultural do Ocidente; ora, eu venho de um círculo cultural completamente diverso; obedecendo às coerções impostas por meu pensamento, devo contrapor outro juízo ao seu: toda verdade é absoluta; segundo seus próprios princípios, esse meu juízo é tão justificado quanto o seu; poupar-me-ei, por isso, qualquer consideração futura de seu juízo, uma vez que ele tem validade apenas para homens do círculo cultural do Ocidente" – se alguém falasse assim, *Spengler* provavelmente protestaria aos brados. E, certamente, a coerência lógica não estaria do seu lado, mas do lado do opositor.

4. O pragmatismo

O ceticismo é um ponto de vista essencialmente negativo. Significa a negação da possibilidade do conhecimento. Com o *pragmatismo* (do grego *prâgma*, ação) moderno, o ceticismo dá uma guinada para o positivo. Como o ceticismo, ele também abandona o conceito de verdade como concordância entre pensamento e ser. Entretanto,

não se detém nessa negação, mas põe outro conceito de verdade no lugar do que foi abandonado. Verdadeiro, segundo essa concepção, significa o mesmo que útil, valioso, promotor da vida.

O pragmatismo chega a esse deslocamento valorativo do conceito de verdade porque parte de uma determinada concepção da essência humana. Para ele, o homem é, antes de mais nada, um ser prático, dotado de vontade, ativo, e não um ser pensante, teórico. Seu intelecto está totalmente a serviço de seu querer e de seu agir. O intelecto não foi dado ao homem para investigar e conhecer, mas para que possa orientar-se na realidade. É dessa determinação prática de fins que o conhecimento humano retira seu sentido e seu valor. A verdade do conhecimento consiste na concordância do pensamento com os objetivos práticos do homem – naquilo, portanto, que provar ser útil e benéfico para sua conduta prática. Assim, o juízo "a vontade humana é livre" é verdadeiro porque e apenas na medida em que demonstra ser útil e benéfico para a vida humana, especialmente para a vida em sociedade.

O filósofo americano *William James* († 1910) é considerado o verdadeiro fundador do pragmatismo. Foi ele quem criou o nome "pragmatismo". Outro destacado representante dessa orientação é o filósofo inglês *Schiller*, que cunhou para ela o nome "humanismo". O pragmatismo também encontrou defensores na Alemanha. Entre eles e acima de todos está *Friedrich Nietzsche* († 1900). A partir de sua concepção naturalista e voluntarista da essência humana, ele ensina o seguinte: "A verdade não é um valor teórico, mas uma expressão para a utilidade, para a função do juízo que é conservadora de vida e servidora da vontade de poder." Ele expressa esse mesmo pensamento de modo ainda mais radical e paradoxal dizendo:

"A falsidade de um juizo não constitui objeção a esse juízo. A questão é em que medida ele é promotor da vida, conservador da vida, conservador da espécie e até mesmo, talvez, educador da espécie." A *Filosofia do como se* de *Hans Vaihinger* também está no terreno pragmático. *Vaihinger* apropria-se da concepção de *Nietzsche*. Também para ele, o homem é, antes de mais nada, um ser ativo. O intelecto não lhe foi dado para que conheça a verdade, mas para que aja. Muitas vezes, é exatamente por meio de falsas representações que o intelecto presta serviços à ação e aos objetivos da ação. Nosso entendimento, segundo *Vaihinger*, trabalha predominantemente com suposições sabidamente falsas, com ficções. Na medida em que demonstram ser úteis e favoráveis à vida, elas aparecem como ficções valiosas. A verdade é, assim, "o erro mais adequado". Finalmente, *G. Simmel* também defendeu o pragmatismo em sua *Filosofia do dinheiro*. Segundo ele, representações verdadeiras são "aquelas que demonstraram ser motivos para ações adequadas e favoráveis à vida".

É óbvio que não é correto identificar os conceitos "verdadeiro" e "útil". Basta, com efeito, examinar um pouco mais de perto o conteúdo desses conceitos para perceber que têm um sentido completamente diferente. A experiência também mostra a todo tempo que a verdade pode ter efeitos danosos. A esse respeito, a [Primeira] Guerra Mundial é especialmente instrutiva. De parte a parte, acreditava-se que a verdade deveria ser escondida, pois seus efeitos danosos eram temidos.

As objeções aqui levantadas certamente não afetam as posições de *Nietzsche* e *Vaihinger*. Nenhum dos dois abandona, como foi mostrado, a distinção entre "verdadeiro" e "útil". Eles retêm o conceito de verdade no sentido de concordância entre pensamento e ser. Em sua opi-

nião, porém, essa concordância nunca é alcançada por nós. Não há juízo verdadeiro; ao contrário, nossa consciência cognoscente trabalha com representações sabidamente falsas. Esse ponto de vista é claramente idêntico ao *ceticismo* e, em função disso, auto-supressor. *Vaihinger*, com efeito, reivindica verdade para a tese de que todo conteúdo de conhecimento é ficção. No entanto, os conhecimentos que expôs na *Filosofia do como se* pretendem ser mais que ficções. Pretendem ser não uma "suposição sabidamente falsa", mas a única teoria correta a respeito do conhecimento humano.

O erro fundamental do pragmatismo consiste em não enxergar a *esfera lógica*. Ele desconhece o valor próprio, a autonomia do pensamento humano. Certamente, por se acharem inseridos na totalidade da vida espiritual humana, o pensamento e o conhecimento estão em conexão estreita com a vida. O que há de bom e valioso no pragmatismo é justamente a referência constante que faz a essa conexão. Essa relação estreita entre conhecimento e vida, porém, não nos deve desencaminhar, instigando-nos a desconsiderar a autonomia do conhecimento e a fazer dele uma simples função vital. Isto só é possível, conforme mostramos, na medida em que se falsifica o conceito de verdade, ou se nega a verdade. Nossa consciência lógica, porém, protesta contra ambos.

5. O criticismo

No fundo, subjetivismo, relativismo e pragmatismo são ceticismos. Como vimos, o dogmatismo se contrapõe a este último. Existe porém um terceiro ponto de vista que poderia superar aquela antítese numa síntese. Esse ponto de vista intermediário entre dogmatismo e ceticismo é chamado de *criticismo* (de *krinein*, examinar, pôr à prova). Ele compartilha com o dogmatismo uma confiança axiomática na razão humana; está convencido de que o conhecimento é possível e de que a verdade existe. Enquanto, porém, essa confiança induz o dogmatismo a aceitar de modo, por assim dizer, inconsciente toda afirmação da razão humana e a não reconhecer nenhum limite para a capacidade humana de conhecimento, o criticismo, aproximando-se do ceticismo, junta à confiança no conhecimento humano em geral uma desconfiança com relação a qualquer conhecimento determinado. Ele põe à prova toda afirmação da razão humana e nada aceita inconscientemente. Por toda parte pergunta sobre os fundamentos, e reclama da razão humana uma prestação de contas. Seu comportamento não é nem cético nem dogmático, mas criticamente inquisidor – um meio termo entre a temeridade dogmática e o desespero cético.

Germes de criticismo existem em todo lugar onde haja reflexões epistemológicas. É o que ocorre, na Antiguidade, com *Platão* e *Aristóteles* e também com os *estóicos*; na Idade Moderna, com *Descartes* e *Leibniz* e, mais ainda, com *Locke* e *Hume*. O verdadeiro fundador do criticismo, entretanto, é *Kant*, cuja filosofia é chamada exatamente assim. *Kant* chegou a esse ponto de vista depois de haver passado tanto pelo dogmatismo quanto pelo ceticismo. Ambos os pontos de vista são, segundo ele, unilaterais. O primeiro tem "uma confiança cega na capacidade da razão humana"; o segundo é "a desconfiança adquirida, sem crítica prévia, contra a razão pura". O criticismo supera essas duas unilateralidades. Ele é "aquele método da atividade de filosofar que investiga tanto a fonte de suas afirmações e objeções quanto os fundamentos sobre os quais repousam; um método que nos dá a esperança de atingir a certeza". Comparado aos outros, esse

ponto de vista aparece como o mais maduro. "O primeiro passo nos assuntos da razão pura, característico de sua própria infância, é dogmático. O segundo passo é cético e testemunha a cautela de um juízo escolado pela experiência. Agora, porém, é necessário um terceiro passo, o de um juízo adulto e viril."

Quanto à questão sobre a possibilidade do conhecimento, *o criticismo é o único ponto de vista correto*. Esse juízo não significa, porém, a admissão da filosofia kantiana. Devemos distinguir o criticismo enquanto *método* do criticismo enquanto *sistema*. Em *Kant*, o criticismo significa ambas as coisas: não apenas um método que o filósofo utiliza e opõe ao dogmatismo e ao ceticismo, mas também o resultado objetivo a que chegou com a ajuda desse método. Nessa medida, o criticismo de *Kant* representa uma manifestação particular do criticismo. Quando, pouco acima, chamávamos o criticismo de o único ponto de vista correto, pensávamos no criticismo em geral e não na manifestação particular que ele encontrou em *Kant*. A aceitação do criticismo geral nada significa, afinal, senão reconhecer a teoria do conhecimento como disciplina filosófica autônoma e fundamental.

Contra a possibilidade de uma teoria do conhecimento, tem-se objetado que ela quer fundamentar o conhecimento ao mesmo tempo que o pressupõe, já que ela mesma é conhecimento. *Hegel* formulou essa objeção em sua *Enciclopédia* do seguinte modo: "A investigação do conhecimento não pode ocorrer senão *conhecendo*; investigar esse assim chamado instrumento não significa outra coisa senão conhecê-lo. Mas querer conhecer antes de conhecer é tão incongruente quanto a sábia resolução daquele escolástico – aprender a nadar antes de aventurar-se na água."

Essa objeção seria pertinente caso a teoria do conhecimento tivesse a pretensão de ser *totalmente livre de*

pressupostos, isto é, se quisesse provar a possibilidade do conhecimento anteriormente a tudo mais. Seria, de fato, uma contradição alguém querer salvaguardar a possibilidade do conhecimento pela via do conhecimento. No primeiro passo do conhecimento, esse alguém já pressuporia aquela possibilidade. Mas a teoria do conhecimento não pretende estar livre de pressupostos nesse sentido. Muito pelo contrário, parte do pressuposto de que o conhecimento é possível. A partir desse ponto de vista, envereda por um exame crítico dos fundamentos do conhecimento humano, de seus pressupostos e condições mais gerais. Não há nisso qualquer contradição e a teoria do conhecimento não sucumbe de modo algum às objeções de *Hegel*.

II. A origem do conhecimento

Se formulo o juízo "o sol aquece a pedra", eu o faço com base em determinadas experiências. Vejo como o sol bate sobre a pedra e, tocando-a, verifico que ela vai ficando cada vez mais quente. Em meu juízo, portanto, apóio-me nos dados da visão e do tato, ou, em poucas palavras, na experiência.

Mas meu juízo contém um elemento que não está na experiência. Meu juízo não diz simplesmente que o sol bate na pedra e que ela, então, torna-se quente. Ele afirma que entre esses dois processos existe uma conexão interna, causal. A experiência mostra que um processo segue-se *ao* outro. Eu adiciono o pensamento de que um processo ocorre *por meio* do outro, é causado pelo outro. Meu juízo "o sol aquece a pedra" exibe, pois, dois elementos, um deles proveniente da experiência, o outro proveniente do pensamento. A questão, agora, é saber qual dos dois é decisivo. A consciência cognoscente apóia-se de modo preponderante (ou mesmo exclusivo) na experiência ou no pensamento? De qual das duas fontes do conhecimento ela extrai seus conteúdos? Onde localizar a origem do conhecimento?

A pergunta sobre a origem do conhecimento humano pode ter tanto um sentido *lógico* quanto *psicológico*. No primeiro caso, a questão tem o seguinte teor: psicologicamente, como se dá o conhecimento no sujeito pensante?

No segundo caso: em que se baseia a validade do conhecimento? Quais são seus fundamentos lógicos? Na maioria das vezes, essas duas questões não têm sido separadas na história da filosofia. E existe, de fato, uma ligação interna entre esses dois questionamentos. A resposta à questão da validade pressupõe uma perspectiva psicológica determinada. Quem enxerga no pensamento humano, na razão, o único fundamento do conhecimento, está convencido da independência e especificidade psicológica do processo de pensamento. Por outro lado, quem fundamenta todo conhecimento na experiência negará independência, mesmo sob o aspecto psicológico, ao pensamento.

1. O racionalismo

Chama-se *racionalismo* (de *ratio*, razão) o ponto de vista epistemológico que enxerga no pensamento, na razão, a principal fonte do conhecimento humano. Segundo o racionalismo, um conhecimento só merece realmente esse nome se for necessário e tiver validade universal. Se minha razão julga que deve ser assim, que não pode ser de outro modo e que, por isso, deve ser assim sempre e em toda parte, então (e só então), segundo o modo de ver do racionalismo, estamos lidando com um conhecimento autêntico. Ocorre algo assim quando, por exemplo, eu expresso o juízo "o todo é maior do que a parte" ou "todos os corpos são extensos". Em ambos os casos, percebo que deve ser assim e que a razão estaria se contradizendo se quisesse afirmar o contrário. E porque tem que ser assim, é assim sempre e em toda parte. Esses juízos, portanto, possuem *necessidade lógica* e *validade universal*.

Algo completamente diferente ocorre com o juízo "todos os corpos são pesados" ou "a água ferve a 100 graus".

Aqui, posso apenas julgar: "é assim"; não, porém, "deve ser assim". Em si e por si mesmo, é perfeitamente pensável que a água ferva a uma temperatura mais alta ou mais baixa. Do mesmo modo, não há qualquer contradição em pensar num corpo que não possui peso, pois o conceito de corpo não contém a nota característica do peso. Não há qualquer necessidade lógica associada a esses juízos e falta-lhes, assim, validade universal. Podemos apenas julgar que, até hoje, até onde pudemos constatar, a água ferve a 100 graus e os corpos são pesados. Esses juízos, portanto, só valem dentro de um campo determinado. A razão disso é que, nesses casos, dependemos da experiência. Não ocorre o mesmo com os juízos anteriormente citados. Julgo que todos os corpos são extensos na medida em que me represento claramente o conceito "corpo" e encontro nele a nota característica "extensão". Esse juízo não está baseado, portanto, numa experiência qualquer, mas no pensamento. Daí resulta que os juízos baseados no pensamento, provindos da razão, possuem necessidade lógica e validade universal; os outros, não. Assim, prossegue o racionalista, todo conhecimento genuíno depende do pensamento. É o pensamento, portanto, a verdadeira fonte e fundamento do conhecimento humano.

É óbvio que um determinado tipo de conhecimento serviu de modelo à interpretação racionalista do conhecimento. E não é difícil dizer qual seja: é o conhecimento *matemático*. Ele é predominantemente dedutivo e conceitual. Na geometria, por exemplo, todos os conhecimentos são derivados de conceitos superiores e axiomas. Nela, o pensamento impera com completa independência da experiência, na medida em que segue apenas suas próprias leis. Por isso, todos os juízos que formula distinguem-se pelas notas características da necessidade lógica e da validade universal. Se todo o conhecimento humano

for concebido e interpretado segundo esse tipo de conhecimento, teremos o racionalismo em sua forma mais imediata. Se considerarmos mais de perto a história do racionalismo, encontraremos aí uma explicação importante para sua origem. É da matemática, mostra-nos a história, que vêm quase todos os representantes do racionalismo.

Encontramos a forma mais antiga de racionalismo em *Platão*. Ele está convencido de que todo saber genuíno distingue-se pelas notas características da necessidade lógica e da validade universal. O mundo da experiência está em permanente mudança e modificação. Conseqüentemente, é incapaz de nos transmitir qualquer saber genuíno. Juntamente com os eleatas, *Platão* está profundamente imbuído da idéia de que os sentidos jamais nos fornecerão um conhecimento genuíno. O que lhes devemos não é uma *epistéme*, mas uma *dóxa*: não um saber, mas meramente uma opinião. Se não devemos, pois, desesperar da possibilidade do conhecimento, deve haver, além do mundo sensível, um mundo supra-sensível do qual nossa consciência cognoscente retira seus conteúdos. *Platão* chama esse mundo supra-sensível de mundo das idéias. Esse mundo não é simplesmente uma ordem lógica, mas também uma ordem metafísica, um reino de entidades ideais. Ele está em relação, primeiramente, com a realidade empírica. As idéias são os arquétipos das coisas da experiência. Essas coisas obtêm seu ser-assim, sua essência peculiar, por "participação" nas idéias. Em segundo lugar, porém, o mundo das idéias está em relação também com a consciência cognoscente. Não apenas as coisas, como também os conceitos por intermédio dos quais nós as conhecemos, são derivados do mundo das idéias. Mas como isso é possível? É a essa questão que a doutrina platônica da reminiscência vem responder. Ela afirma que todo conhecimento é rememoração. A alma viu as idéias

num ser-aí pré-terreno e, agora, recorda-se delas por ocasião da experiência sensível. Esta, portanto, em relação ao conhecimento espiritual, não tem significação fundamentadora, mas apenas estimuladora. A parte central desse racionalismo é a teoria da contemplação das idéias. Podemos chamar essa forma de racionalismo de racionalismo *transcendente*.

Uma forma um pouco diferente é encontrada em *Plotino* e *Agostinho*. O primeiro coloca o mundo das idéias no Espírito Pensante, o *Nous* cósmico. As idéias já não são um reino de entidades existentes por si, mas o autodesdobramento vivo do *Nous*. Nosso espírito emanou desse Espírito Pensante cósmico. Entre ambos existe, portanto, a mais íntima conexão metafísica. Logo, torna-se dispensável a suposição de uma contemplação pré-terrena das idéias. O conhecimento simplesmente ocorre quando o espírito humano recebe as idéias do *Nous*, sua origem metafísica. Essa recepção é caracterizada por *Plotino* como uma iluminação. "A parte racional de nossa alma é sempre preenchida e iluminada a partir do alto." Este pensamento é acolhido por *Agostinho* e modificado no sentido cristão. No lugar do *Nous*, entra o Deus pessoal do cristianismo. As idéias convertem-se nos pensamentos criativos de Deus. Agora, o conhecimento ocorre com o espírito humano sendo iluminado por Deus. As verdades e conceitos superiores são irradiados por Deus em nosso espírito. Paralelamente, é preciso observar que, especialmente em seus escritos de maturidade, *Agostinho* reconhece, ao lado daquele saber baseado na iluminação divina, a existência de um outro campo de conhecimento cuja fonte é a experiência. Esse campo certamente permanece como uma província menor do saber, e tanto antes quanto depois, Agostinho pensa que todo saber, no sentido próprio e rigoroso da palavra, provém da razão humana ou,

melhor dizendo, da iluminação divina. O núcleo desse racionalismo está, portanto, na teoria da iluminação divina. Parece adequado chamar essa forma de racionalismo platônico-agostiniana de racionalismo *teológico*.

Na Idade Moderna, esse racionalismo experimenta uma intensificação, como se pode observar em *Malebranche*, filósofo francês do século XVII. Sua tese fundamental diz o seguinte: "*Nous voyons toutes choses en Dieu.*" Por "*choses*", ele entende as coisas do mundo exterior. No século XIX, o filósofo italiano *Gioberti* irá retomar essa idéia. Segundo ele, conhecemos as coisas com uma visão imediata do Absoluto em sua atividade criadora. Por partir do ser real absoluto, *Gioberti* chama seu sistema de ontologismo. Desde então, essa designação tem sido aplicada a *Malebranche* e a doutrinas afins, de modo que hoje se entende por ontologismo, num sentido geral, a doutrina da intuição racional do absoluto como fonte única, ou pelo menos principal, do conhecimento humano. Essa concepção também é representante de um racionalismo teológico. Para distingui-la da forma de racionalismo anteriormente apresentada e caracterizá-la como uma intensificação dessa forma, podemos chamá-la de *teognosticismo*.

Outra forma do racionalismo irá alcançar, no século XVII, uma importância ainda maior. Podemos encontrá-la no fundador da filosofia moderna, *Descartes*, e em *Leibniz*, continuador de sua obra. É a doutrina das idéias conatas ou inatas (*ideae innatae*), cujas primeiras pegadas já encontramos na última fase do estoicismo (*Cícero*) e que irá desempenhar um papel tão importante na modernidade. Segundo ela, há em nós um certo número de conceitos inatos, conceitos que são, na verdade, os mais importantes, fundamentadores do conhecimento. Eles não provêm da experiência, mas constituem um patrimônio

original de nossa razão. Se em *Descartes* esses conceitos estariam mais ou menos prontos em nós, para *Leibniz* eles existem em nós apenas em germe, potencialmente. Segundo ele, as idéias inatas existem apenas na medida em que nosso espírito nasce com a faculdade de construir determinados conceitos independentemente da experiência. O axioma escolástico "*nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*" é completado por Leibniz com uma importante adição: "*nisi intellectus ipse*". Podemos chamar essa forma de racionalismo, em contraposição ao teológico e ao transcendente, de racionalismo *imanente*.

No século XIX, deparamos com uma última forma de racionalismo. As formas mencionadas até aqui fazem um amálgama de questionamentos lógicos e psicológicos. Segundo elas, tudo que tem validade independentemente da experiência deve também surgir independentemente da experiência. Ao contrário delas, a forma de racionalismo de que estamos falando distingue nitidamente a questão sobre a origem psicológica da questão sobre a validade lógica e restringe-se rigorosamente a uma fundamentação desta última. Faz isso com a ajuda da idéia de "consciência em geral". Esta é diferente tanto da consciência concreta, individual, à qual o racionalismo moderno atribui as idéias inatas, quanto do sujeito absoluto, do qual o racionalismo antigo derivava os conteúdos do conhecimento. É algo puramente lógico, um Abstrato, e não significa nada senão a personificação dos mais altos pressupostos e princípios do conhecimento. Também aqui, portanto, o pensamento é fonte exclusiva do conhecimento. O conteúdo completo do conhecimento é deduzido daqueles princípios superiores de maneira rigorosamente lógica. Os conteúdos da experiência não fornecem nenhum indício que auxilie o sujeito pensante em sua atividade determinante. Pelo contrário, muito mais

semelhantes ao x da igualdade matemática, eles são a grandeza a ser determinada. Pode-se caracterizar essa forma de racionalismo como um racionalismo estritamente *lógico*.

É mérito do racionalismo ter visto e sublinhado insistentemente a importância dos fatores racionais no conhecimento humano. No entanto, ele é unilateral ao fazer do pensamento a única ou a verdadeira fonte do conhecimento. Como vimos, isso está ligado a seu ideal de conhecimento, pelo qual todo conhecimento legítimo possui necessidade lógica e validade universal. Justamente esse ideal de conhecimento, no entanto, é unilateral, pois foi obtido de um tipo determinado de conhecimento, a saber, o matemático. Outro defeito do racionalismo (exceção feita à última das formas mencionadas) é reacender o espírito do dogmatismo. Ele acredita poder forçar a entrada no domínio metafísico pela via do pensamento puramente conceitual. Infere proposições materiais de princípios formais, deduz conhecimentos a partir de meros conceitos. (Veja-se a tentativa de inferir a existência de Deus a partir de seu conceito ou de, a partir do conceito de substância, determinar a essência da alma.) Justamente esse espírito dogmático do racionalismo tem continuamente chamado à liça seu antípoda, o empirismo.

2. O empirismo

À tese do racionalismo, segundo a qual a verdadeira fonte do conhecimento é o pensamento, a razão, o empirismo (de *empeiría*, experiência) contrapõe a antítese, dizendo que a única fonte do conhecimento humano é a experiência. Segundo o empirismo, a razão não possui nenhum patrimônio apriorístico. A consciência cognoscente

não retira seus conteúdos da razão, mas exclusivamente da experiência. Por ocasião do nascimento, o espírito humano está vazio de conteúdos, é uma *tabula rasa*, uma folha em branco sobre a qual a experiência irá escrever. Todos os nossos conceitos, mesmo os mais universais e abstratos, provêm da experiência.

Se o racionalismo deixava-se conduzir por uma idéia determinada, por um ideal de conhecimento, o empirismo parte de fatos concretos. Para justificar seu ponto de vista, aponta o desenvolvimento do pensamento e do conhecimento humanos, que prova a grande importância da experiência para que o conhecimento ocorra. Primeiramente, a criança tem percepções concretas. Com base nessas percepções, vai aos poucos formando representações e conceitos gerais. Estas, portanto, desenvolvem-se organicamente a partir da experiência. Seria inútil procurar por conceitos que já estivessem prontos no espírito ou que se formassem independentemente da experiência. A experiência aparece, assim, como a única fonte do conhecimento.

Se, em sua maioria, os racionalistas provinham da matemática, a história do empirismo mostra que seus representantes provêm quase sempre das *ciências naturais*. Isso é compreensível, já que, nas ciências naturais, a experiência desempenha o papel decisivo. O que vale aí é o estabelecimento de fatos por meio da observação cuidadosa. O pesquisador é completamente dependente da experiência. É muito natural que alguém, trabalhando principal ou exclusivamente de acordo com esses métodos das ciências naturais, esteja inclinado de antemão a colocar os fatores empíricos acima dos racionais. Se o epistemólogo de orientação matemática chega facilmente a encarar o pensamento como a única fonte de conhecimento, o filósofo provindo das ciências naturais estará inclinado a considerar a experiência como a fonte e o fundamento de todo o conhecimento humano.

Costumamos distinguir dois tipos de experiência: a interna e a externa. Aquela consiste na autopercepção; esta, na percepção sensível. Há uma forma de empirismo para a qual apenas a última tem validade. Nós a chamamos de *sensualismo* (de *sensus*, sentido).

Já na Antiguidade encontramos concepções empiristas, primeiro nos sofistas e, depois, nos estóicos e epicuristas. Nos estóicos, encontramos pela primeira vez a comparação da alma com uma tábua na qual nada está escrito, imagem que, a partir de então, será recorrente. É na Idade Moderna, com a filosofia inglesa dos séculos XVII e XVIII, que o empirismo chegará pela primeira vez a um desenvolvimento sistemático. Seu verdadeiro fundador é *John Locke* (1632-1704). Ele combate com toda firmeza a doutrina das idéias inatas. A alma é um "papel em branco" que a experiência vai aos poucos cobrindo com marcas escritas. Há uma experiência externa (sensação) e outra interna (reflexão). Os conteúdos da experiência são idéias ou representações, algumas simples, outras complexas. Estas são formadas a partir de idéias simples. A essas idéias simples pertencem as qualidades sensíveis primárias e secundárias. Uma idéia complexa é, por exemplo, a idéia de uma coisa ou substância. Ela é a soma das propriedades sensíveis da coisa. O pensamento, aqui, não acrescenta nenhum fator novo, mas limita-se a pôr os diferentes dados da experiência em conexão uns com os outros. Se isso é correto, não há nada em nossos conceitos que não provenha da experiência interna ou externa. Quanto à origem psicológica do conhecimento, portanto, *Locke* manteve um ponto de vista estritamente empirista. O mesmo não aconteceu, porém, no que diz respeito à questão sobre a *validade lógica*. Embora todos os conteúdos do conhecimento provenham da experiência, ensina ele, sua validade lógica não se limita à experiência. Há muitas verdades completamente independentes da experiência e que, por isso, têm validade universal. A esse grupo pertencem sobretudo as verdades da matemática. O fundamento de sua validade não está na experiência, mas no pensamento. Assim, o princípio empirista é violado por *Locke* quando admite verdades *a priori*.

O empirismo de *Locke* será desenvolvido por *David Hume* (1711-1776). Ele divide as "idéias" (*perceptions*) de *Locke* em impressões (*impressions*) e idéias (*ideas*). Por impressões entende as percepções nítidas que temos quando estamos vendo, ouvindo, tocando em algo, etc. Existem, assim, impressões de sensação e impressões de reflexão. Por idéias, entende as representações menos nítidas da memória e da fantasia que surgem em nós com base nas impressões. Nesse ponto, *Hume* formula o axioma: "Todas as idéias provêm de impressões, não sendo senão cópias de impressões." Esse axioma serve-lhe como critério para examinar a validade objetiva das idéias. Para cada idéia, deve-se poder apontar uma impressão correspondente. Dito de outra forma, todos os nossos conceitos devem poder ser atribuídos a algo intuitivamente dado. É só nessa medida que eles estarão justificados. Isto leva *Hume* ao abandono dos conceitos de substância e de causa. Em ambos os casos, dá pela falta do fundamento intuitivo, da impressão correspondente. Como se vê, ele também defende o princípio fundamental do empirismo, pelo qual a consciência cognoscente retira seus conteúdos inteiramente da experiência. Como *Locke*, porém, *Hume* também reconhece no campo da matemática um conhecimento independente da experiência e, portanto, válido de modo universal. Todos os conceitos matemáticos provêm, sem dúvida, da experiência, mas há entre eles relações que têm validade independentemente de qualquer experiência. Proposições que, como o teorema de Pitágoras,

expressam tais relações, "devem ser descobertas pela atividade pura do pensamento, sem depender de qualquer coisa existente no mundo. Mesmo que jamais tivesse existido um triângulo, as verdades demonstradas por Euclides conservariam para sempre sua certeza e evidência".

Condillac (1715-1780), contemporâneo de *Hume*, fez o empirismo avançar na direção do sensualismo. Ele censurou *Locke* pelo fato de haver admitido uma dupla fonte do conhecimento, a experiência interna e a externa. Sua tese afirma que só há uma fonte de conhecimento – a sensação. Originalmente, a alma tem apenas uma faculdade: experimentar sensações. Todas as restantes desenvolveram-se a partir dela. O pensamento não passa de uma sensação refinada. Fica estabelecido, assim, um sensualismo estrito.

No século XIX, encontramos o empirismo no filósofo inglês *John Stuart Mill* (1806-1873). Ele vai mais longe do que *Locke* e *Hume*, na medida em que atribui também o conhecimento matemático à experiência, como fonte única do conhecimento. Não há proposições *a priori*, válidas independentemente da experiência. As próprias leis lógicas do pensamento têm fundamento na experiência. Mesmo elas não passam de generalizações a partir das experiências que tivemos até o presente.

Assim como o racionalista inclina-se para um dogmatismo metafísico, o empirista inclina-se para um *ceticismo* metafísico. Isso está ligado de modo imediato à essência do empirismo. Se todos os conteúdos do conhecimento provêm da experiência, então o conhecimento humano parece estar trancado de antemão nos limites do mundo da experiência. Uma ultrapassagem da experiência, um conhecimento do supra-sensível é, portanto, impossível. Entendemos, assim, a posição cética do empirista face a toda e qualquer especulação metafísica.

A importância do empirismo para a história do problema do conhecimento consiste em que, em oposição à negligência racionalista com respeito à experiência, ele apontou enfaticamente a importância desse fator de conhecimento. Ao fazer da experiência a única fonte do conhecimento, ele certamente troca um extremo pelo outro. Que isso não é possível, é algo que *Locke* e *Hume*, os principais representantes do empirismo, admitiram, indiretamente, na medida em que, ao lado do saber baseado na experiência, reconheceram um outro totalmente independente dela. Com isso, o empirismo é abandonado por princípio, já que o decisivo, aqui, não é a questão sobre a origem psicológica do conhecimento, mas a questão sobre sua validade lógica.

3. O intelectualismo

Racionalismo e empirismo são opostos. Onde existem opostos, porém, geralmente também não faltam tentativas de fazer a mediação entre eles. Uma tentativa de mediação entre racionalismo e empirismo é encontrada na orientação epistemológica que podemos chamar de *intelectualismo*. Se para o racionalismo o pensamento é a fonte e o fundamento do conhecimento, e para o empirismo essa fonte e fundamento é a experiência, o intelectualismo considera que ambas participam na formação do conhecimento. Como o racionalismo, ele sustenta a existência de juízos necessários ao pensamento e com validade universal concernentes não apenas aos objetos ideais (isso os principais representantes do empirismo também admitem), mas também aos objetos reais. Mas enquanto o racionalismo considera os elementos desses juízos, os conceitos, como um patrimônio *a priori* de nossa razão, o

intelectualismo deriva esses elementos da experiência. Como o nome já diz (*intelligere*, de *intus legere*, ler dentro), segundo o intelectualismo, a consciência cognoscente lê na experiência, retira seus conceitos da experiência. Seu axioma fundamental é uma proposição citada pouco acima: "*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*". É certo que o empirismo também invocou esse axioma muitas vezes. O significado que ele lhe atribui, no entanto, é outro. O empirista quer dizer que no entendimento, no pensamento, não está contido nada de novo, nada que seja diferente dos dados da experiência. O intelectualismo afirma exatamente o oposto. Para ele, além das representações intuitivas sensíveis, existem também conceitos. Como conteúdos não-intuitivos da consciência, os conceitos são essencialmente distintos das representações sensíveis, embora mantenham com elas uma relação genética, na medida em que são obtidos a partir dos conteúdos da experiência. Assim, experiência e pensamento constituem conjuntamente o fundamento do conhecimento humano.

Esse ponto de vista foi desenvolvido já na Antiguidade. Seu fundador foi *Aristóteles*. Com ele, racionalismo e empirismo chegam, de certo modo, a uma síntese. Enquanto aluno de *Platão*, ele estava sob a influência do racionalismo. Enquanto pesquisador da natureza por herança familiar, inclinava-se para o empirismo. Índole e destino impeliam-no, assim, a uma síntese entre empirismo e racionalismo. Vejamos como realizou tal síntese. Seguindo suas inclinações empiristas, ele deslocou o mundo platônico das idéias para a realidade empírica. As idéias não constituem mais um mundo pairando no vazio, não se encontram *acima* das coisas mas *nelas*, são as formas essenciais das coisas. Elas nos apresentam o núcleo essencial e racional das coisas, que as propriedades empíricas envolvem como uma membrana. A partir desse pressuposto metafísico, *Aristóteles* procura dar solução ao problema do conhecimento. Se as idéias estão postas nas coisas empíricas, não faz mais sentido falar numa visão pré-terrena das idéias no sentido platônico. Muito pelo contrário, a experiência ganha, agora, uma importância fundamental. Ela se torna o fundamento de todo conhecimento. Por meio dos sentidos, recebemos imagens perceptivas dos objetos concretos. Nessa imagem sensível está contida a idéia, a essência universal das coisas. Só é necessário extraí-la. Isso ocorre graças a um poder especial da razão humana, o *noûs poietikós*, o entendimento real ou ativo. *Aristóteles* diz que ele "atua como a luz". É como se ele iluminasse, tornasse transparente a imagem sensível, de modo a fazer brilhar a idéia, a essência universal da coisa. Esta é, então, recebida pelo *noûs pathetikós*, o entendimento possível ou passivo, e o conhecimento se realiza.

Essa teoria será reorganizada na Idade Média por *Tomás de Aquino*. Sua tese fundamental diz: "*cognitio intellectus nostri tota derivatur a sensu*". Inicialmente, recebemos das coisas concretas as imagens sensíveis, *species sensibiles*. O *intellectus agens* extrai delas as imagens essenciais universais, as *species intelligibiles*. O *intellectus possibilis* recebe essas imagens e faz, então, juízos sobre as coisas. Dos conceitos essenciais assim formados obtemos, por meio de outras operações do pensamento, os mais altos e mais universais de todos os conceitos, como os contidos nas leis lógicas do pensamento. (Por exemplo, os conceitos de ser e de não-ser do princípio de contradição.) Em última instância, portanto, mesmo os mais altos princípios do conhecimento estão fundamentados na experiência, pois nos apresentam relações entre conceitos que provêm da experiência. É por isso que *Tomás*,

seguindo *Aristóteles*, nos diz: "*cognitio principiorum provenit nobis ex sensu*".

4. O apriorismo

A história da filosofia apresenta ainda uma segunda tentativa de mediação entre racionalismo e empirismo: o *apriorismo*. O apriorismo também considera tanto a experiência quanto o pensamento como fontes do conhecimento. Apesar disso, a determinação das relações entre experiência e pensamento toma, aqui, uma direção diametralmente oposta à do intelectualismo. Segundo o *apriorismo*, nosso conhecimento apresenta, como o nome dessa tendência já diz, elementos que são *a priori*, independentes da experiência. Essa também era decerto a opinião do racionalismo. Enquanto este, porém, considerava os fatores *a priori* como conteúdos, como conceitos completos, esses fatores são, para o apriorismo, de natureza formal. Eles não são *conteúdos* do conhecimento, mas *formas* do conhecimento. Essas formas recebem seu conteúdo da experiência – aqui, o apriorismo separa-se do racionalismo e aproxima-se do empirismo. Os fatores apriorísticos assemelham-se, num certo sentido, a recipientes vazios que a experiência vai enchendo com conteúdos concretos. O princípio que governa o apriorismo diz o seguinte: "conceitos sem intuições são vazios; intuições sem conceitos são cegas". À primeira vista, essa proposição parece concordar com o axioma fundamental do intelectualismo aristotélico-escolástico. E, de fato, ambos concordam no que diz respeito à existência de um fator racional e de um fator empírico no conhecimento humano. Mas eles determinam as relações entre esses dois fatores de maneiras muito diferentes. O intelectualismo deriva o fator racional do fator empírico. Todos os conceitos provêm, segundo ele, da experiência. O apriorismo recusa terminantemente tal derivação. O fator *a priori* não provém, segundo ele, da experiência, mas do pensamento, da razão. A razão leva, por assim dizer, as formas *a priori* até o material da experiência e determina, dessarte, os objetos do conhecimento. O pensamento não se comporta receptiva e passivamente em face da experiência como no intelectualismo, mas espontânea e ativamente.

O fundador desse apriorismo é *Kant*. Toda sua filosofia foi governada pela tendência a mediar entre o racionalismo de *Leibniz* e *Wolff* e o empirismo de *Locke* e *Hume*. E ele o fez afirmando que o material do conhecimento provém da experiência, enquanto a forma provém do pensamento. Com o material, tem-se em vista as sensações. Elas são completamente desprovidas de determinação e de ordem, apresentam-se como um puro caos. Nosso pensamento produz ordem nesse caos na medida em que conecta os conteúdos sensíveis uns aos outros e faz com que eles se relacionem. Isso ocorre por meio das formas da intuição e do pensamento. Espaço e tempo são as formas da intuição. A consciência cognoscente introduz ordem no tumulto das sensações na medida em que as ordena espacial e temporalmente na simultaneidade ou na sucessão. Em seguida, com a ajuda das formas do pensamento (doze, segundo *Kant*), introduz uma outra conexão entre os conteúdos perceptivos. Conectamos, por exemplo, dois conteúdos perceptivos por meio da forma de pensamento (categoria) da causalidade na medida em que consideramos um como a causa, o outro como o efeito e estabelecemos, assim, uma conexão causal entre eles. Desse modo, a consciência cognoscente constrói seu mundo de objetos. Os tijolos são tomados, como vimos, da experiência. No entanto, a maneira de erguer o edifi-

cio, bem como toda a estrutura da construção são condicionadas pela legalidade imanente do pensamento, pelas formas e funções *a priori* da consciência.

Se relacionamos o intelectualismo e o apriorismo aos dois pontos de vista antagônicos que pretendem mediar, logo se verá que o intelectualismo está mais próximo do empirismo e que o apriorismo está mais próximo do racionalismo. O intelectualismo deriva os conceitos da experiência, enquanto o apriorismo rejeita essa derivação, atribuindo o fator racional não à experiência, mas à razão.

5. Posicionamento crítico

Se às observações críticas feitas na apresentação do racionalismo e do empirismo quisermos acrescentar, como complemento, um posicionamento de princípio frente às duas orientações, deveremos manter o problema *psicológico* rigorosamente separado do *lógico*. Se nos fixamos no primeiro, considerando o racionalismo e o empirismo como respostas à questão sobre a *origem psicológica* do conhecimento humano, então ambos são falsos. O empirismo, que deriva da experiência todo o conteúdo do conhecimento e que, portanto, só reconhece os conteúdos intuitivos de consciência, é refutado pelos resultados da moderna psicologia do pensamento. A psicologia tem mostrado que, além dos conteúdos intuitivos de consciência, há outros não-intuitivos e que, além dos conteúdos sensoriais, há outros que são intelectuais. Ela evidenciou que os conteúdos de pensamento, os conceitos, são algo especificamente distinto das percepções e representações e formam uma classe especial de conteúdos de consciência. Mostrou, além disso, que, mesmo nas percepções mais simples, já está contido um pensamento e que, portanto,

não somente a experiência, mas também o pensamento participa da sua produção. Com isso, o empirismo (psicologicamente entendido) é refutado. Mas o racionalismo também não se sustenta no confronto com a psicologia. Com efeito, a psicologia desconhece conceitos inatos ou nascidos de fontes transcendentes. Muito pelo contrário, ela mostra que a formação de conceitos é condicionada pela experiência e que, portanto, o surgimento dos conceitos envolve não apenas o pensamento, mas também a experiência. Assim, se o racionalismo deriva tudo do pensamento e o empirismo deriva tudo da experiência, devemos contrapor a ambos os resultados da psicologia que apontam para uma mescla de conteúdos intuitivos e não-intuitivos na consciência, para uma atuação conjunta de fatores racionais e empíricos no conhecimento humano.

Se considerarmos o racionalismo e o empirismo sob o ponto de vista do problema *lógico* e virmos neles duas soluções para a questão sobre a validade do conhecimento humano, chegaremos a resultados semelhantes. Tampouco agora poderemos dar razão quer ao racionalismo, quer ao empirismo. Mais precisamente, deveremos distinguir entre o conhecimento das ciências ideais e o conhecimento das ciências reais. A própria história dos dois pontos de vista já nos conduz a tal distinção. Vimos que os racionalistas provêm, em sua maioria, da matemática, uma ciência ideal, ao passo que os empiristas provêm da ciência da natureza, uma ciência real. Vimos também que eles estariam cobertos de razão se restringissem suas doutrinas epistemológicas ao campo do conhecimento que cada um tem em mente. O racionalista ensina que nosso conhecimento tem seu fundamento de valor na razão, que a validade de nossos juízos está assentada no pensamento, ensinamento que se ajusta perfeitamente às *ciências ideais*. Quando eu considero uma proposição da lógica (o

princípio de contradição, por exemplo) ou da matemática (por exemplo, a proposição "o todo é maior do que a parte"), não preciso de modo algum consultar a experiência para conhecer sua verdade. Basta comparar os conceitos contidos em cada uma delas para reconhecer a verdade dessas proposições. Essas proposições, portanto, têm uma validade completamente independente da experiência, ou, para utilizar a expressão técnica, são *a priori*. *Leibniz* chama-as de *vérités de raison*, verdades de razão.

As coisas passam-se de modo completamente diverso no domínio das *ciências reais*, isto é, as ciências naturais e as ciências do espírito. No interior desse domínio, vale de fato a tese empirista segundo a qual nosso conhecimento se baseia na experiência, nossos juízos encontram na experiência seu fundamento de verdade. Tomemos, por exemplo, o juízo "a água ferve a 100 graus", ou "Kant nasceu em 1724". Não podemos decidir se esses juízos são verdadeiros ou não por meio do pensamento puro. Eles baseiam-se na experiência. Não valem *a priori*, mas *a posteriori*. São, para usar a expressão de *Leibniz*, *vérités de fait*, verdades de fato.

Se observarmos, agora, as duas *posições intermediárias*, seremos obrigados a afirmar que fazem justiça às evidências psicológicas. Essas evidências mostram, como vimos, que tanto a experiência quanto o pensamento tomam parte na produção do conhecimento. Ora, é exatamente essa a doutrina tanto do intelectualismo quanto do apriorismo. Ambos afirmam que nosso conhecimento apresenta tanto fatores racionais quanto empíricos.

Mais difícil é formar opinião sobre as duas posições intermediárias sob o ponto de vista do problema *lógico*. No modo de ver de ambas, há juízos com necessidade estrita e validade universal não apenas sobre objetos ideais, mas também sobre objetos reais. Nesse ponto, elas acompanham o racionalismo. Mas a fundamentação é completamente diversa em cada um dos dois casos. O racionalismo é obrigado a apoiar a validade dos juízos referentes a objetos reais na suposição de uma harmonia preestabelecida entre a realidade e as idéias que são inatas ou fluem do transcendente. O intelectualismo é capaz de resolver esse problema mais facilmente na medida em que põe a realidade empírica e a consciência cognoscente numa relação interna, genética – na medida em que permite que os conceitos sejam obtidos a partir do material da experiência. Certamente, ele também faz, com isso, uma pressuposição empírica, a de que a realidade possui uma estrutura racional; de que, ligado de algum modo a cada coisa, há um núcleo essencial que, por ocasião do conhecimento, passa, por assim dizer, para o lado da consciência. A isso acrescenta-se outra hipótese metafísica: a doutrina do *intellectus agens*; uma construção metafísica condicionada pelo esquema potência-ato, dominante em toda a metafísica aristotélico-tomista, construção que não encontra qualquer apoio nos achados da psicologia do conhecimento. O apriorismo evita esses dois escolhos. Ele não assume o pressuposto cosmológico-metafísico, nem pressupõe a construção psicológica-metafísica. Isto certamente não prova que sua teoria seja correta. Essa questão só poderá ser respondida quando estiver resolvido o problema realmente central da teoria do conhecimento: a questão sobre a essência do conhecimento. Desde já, porém, podemos dar razão ao apriorismo quando afirma que nosso conhecimento das ciências reais contém *fatores a priori*. Não se trata certamente de proposições necessárias para o pensamento, como as que podemos encontrar na lógica e na matemática, mas de pressupostos gerais que estão na base de todo conhecimento científico. *A priori*, aqui, não significa necessário para o pensamento,

mas apenas possibilitador da experiência, vale dizer, possibilitador do conhecimento da realidade empírica, do conhecimento das ciências reais. Pressuposto geral de todo o conhecimento das ciências reais é, por exemplo, o *princípio da causalidade*. Ele diz que todo fenômeno tem uma causa. Apenas assumindo esse pressuposto é que podemos obter conhecimentos no campo das ciências reais. Seria impossível, por exemplo, estabelecer leis gerais na ciência natural se não pressupuséssemos que reinam na natureza a regularidade, a ordem e a conexão. Para utilizar a terminologia kantiana, estamos, aqui, diante de uma "condição da experiência possível".

III. A essência do conhecimento

Conhecimento quer dizer uma relação entre sujeito e objeto. O verdadeiro problema do conhecimento, portanto, coincide com a questão sobre a relação entre sujeito e objeto. Vimos que, para a consciência natural, o conhecimento aparece como uma determinação do sujeito pelo objeto. Mas será correta essa concepção? Não deveríamos, pelo contrário, falar do conhecimento como uma determinação do objeto pelo sujeito? Qual o fator determinante no conhecimento humano? Seu centro de gravidade está no sujeito ou no objeto?

Pode-se responder a essa questão sem estabelecer o caráter ontológico do sujeito e do objeto. Nesse caso, estaremos diante de uma solução *pré-metafísica* do problema. Seu resultado pode ser tanto favorável ao objeto quanto ao sujeito. No primeiro caso, teremos um *objetivismo*; no segundo, um *subjetivismo*. Esta expressão, porém, tem aqui um significado completamente diferente do que tinha antes.

Se o caráter ontológico do objeto for incluído na discussão, duas decisões são possíveis. Ou se admite que todos os objetos possuem um ser ideal, de pensamento (é o modo de ver do *idealismo*), ou se afirma que, além dos objetos ideais, há objetos reais, independentes do pensamento. Esse é o modo de ver do *realismo*. No seio de cada uma dessas duas perspectivas básicas, são possíveis diferentes pontos de vista.

Finalmente, podemos solucionar o problema sujeito-objeto retrocedendo ao absoluto, aos princípios últimos das coisas, e determinando a partir daí as relações entre ser e pensamento. Temos, nesse caso, uma solução *teológica* do problema. Ela pode ser dada tanto num sentido monista-panteísta quanto num sentido dualista-teísta.

1. Soluções pré-metafísicas do problema

a) O objetivismo

Segundo o objetivismo, o elemento decisivo na relação de conhecimento é o objeto. *O objeto determina o sujeito*. Este deve ajustar-se àquele. O sujeito, de certo modo, incorpora, copia as determinações do objeto. Isso pressupõe que o objeto se coloque diante da consciência cognoscente como algo pronto, em si mesmo determinado. É exatamente nesse ponto que reside o pensamento nuclear do objetivismo. Para ele, os objetos são algo dado, apresentando uma estrutura totalmente definida que será, por assim dizer, reconstruída pela consciência cognoscente.

Platão foi o primeiro a defender um objetivismo tal como acabamos de descrever. Sua doutrina das idéias é a primeira formulação clássica do pensamento fundamental do objetivismo. Para *Platão*, as idéias são realidades objetivamente dadas. Elas formam uma ordem fatual, um reino objetivo. O mundo sensível está defronte ao mundo supra-sensível. E, como os objetos do primeiro revelam-se à intuição sensível, à percepção, os objetos do último revelam-se a uma intuição não-sensível, a contemplação das idéias.

O pensamento fundamental da doutrina platônica das idéias revive, hoje, na fenomenologia fundada por *E. Husserl*. Da mesma forma que *Platão*, *Husserl* distingue nitidamente a intuição sensível da não-sensível. O objeto da primeira são os objetos individuais, concretos; o objeto da segunda, ao contrário, são as essências universais das coisas. O que *Platão* chama de idéia, *Husserl* chama de essência ou de essencialidade. Da mesma forma que, em *Platão*, as idéias apontam para um mundo subsistente em si mesmo, em *Husserl* as essencialidades ou qüididades formam uma esfera própria, um reino autônomo. O acesso a ele se dá por meio de uma intuição não-sensível. Assim como *Platão* caracterizava esse acesso como uma contemplação das idéias, *Husserl* chama-o de "intuição das essências". *Husserl* também utilizou a palavra "ideação", que ressalta ainda mais seu parentesco com a doutrina platônica.

A concordância entre a doutrina das idéias de *Platão* e a de *Husserl* refere-se apenas ao seu pensamento fundamental e não, certamente, a maiores detalhes de seu desenvolvimento. Enquanto *Husserl* permanece no reino das essencialidades ideais, considerando-as uma instância última, *Platão* avança no sentido de atribuir-lhes realidade metafísica. O que caracteriza a doutrina platônica das idéias é exatamente essa determinação das idéias como realidades supra-sensíveis, como essencialidades metafísicas. Da mesma forma, *Husserl* desvia-se de *Platão* na medida em que, no lugar de uma concepção mitológica, que pressupõe a preexistência da alma, põe uma intuição das essências condicionada pelo fenômeno concreto e consumada no próprio fenômeno. Há nisso uma certa proximidade com a teoria aristotélica do conhecimento.

b) O subjetivismo

Para o objetivismo, o centro de gravidade do conhecimento está no objeto. O reino objetivo das idéias ou essencialidades é, por assim dizer, o fundamento sobre o

qual se assenta o edifício do conhecimento. O *subjetivismo*, ao contrário, tenta ancorar o conhecimento humano no sujeito. Desloca o mundo das idéias, essa encarnação dos princípios do conhecimento, para o sujeito. O sujeito apresenta-se para ele como o ponto no qual a verdade do conhecimento humano está, por assim dizer, suspensa. Não se tem em vista, é claro, o sujeito pensante individual e concreto, mas um sujeito superior, transcendente.

A filosofia de *Agostinho* significou uma mudança do objetivismo para o subjetivismo no sentido aqui definido. Seguindo o procedimento de *Plotino*, *Agostinho* transferiu o mundo flutuante das idéias concebido por *Platão* para o espírito divino e transformou as essencialidades ideais existentes por si em conteúdos da razão divina, em pensamentos de Deus. Agora, a verdade já não estava mais ancorada num reino de realidades supra-sensíveis, num mundo espiritual de objetos, mas sim numa consciência, num sujeito. O característico do conhecimento já não consiste mais numa focalização do mundo objetivo, mas num voltar-se para aquele sujeito supremo. Não é do objeto, mas desse sujeito supremo que a consciência cognoscente recebe seus conteúdos. É por meio desses conteúdos superiores, desses princípios e conceitos fundamentais que a razão ergue o edifício do conhecimento. Portanto, esse edifício está fundado no absoluto, em Deus.

Reencontramos a mesma concepção, no que diz respeito a seu pensamento nuclear, na filosofia moderna. Dessa vez, porém, não deparamos com tal concepção na fenomenologia, mas justamente em seu antípoda, o neokantismo. E, de fato, é a *escola de Marburgo* que defende a concepção mais próxima do subjetivismo aqui definido. Todos os elementos metafísicos e psicológicos são eliminados do núcleo do pensamento subjetivista. O sujeito no qual o conhecimento, em última instância, aparece ancorado, não é um sujeito metafísico, mas puramente lógico. Ele é caracterizado, conforme já vimos, como "consciência em geral". Visa-se, com essa "consciência em geral", uma personificação das leis e conceitos supremos de nosso conhecimento. Essas leis e conceitos são os meios com os quais a consciência cognoscente define os objetos. Essa definição é concebida, por isso, como uma *produção* do objeto. Não há objetos independentes da consciência, mas, ao contrário, todos os objetos são produções da consciência, produtos do pensamento. Enquanto em *Agostinho* há uma realidade, um objeto correspondendo à estrutura de conhecimento produzida por meio das normas e conceitos supremos (em poucas palavras – um objeto correspondendo ao conceito), segundo a doutrina da *escola de Marburgo* conceito e realidade, pensamento e ser coincidem: não há nenhum ser real independente do pensamento, mas apenas um ser conceitual, um ser de pensamento. Também do lado do objeto, portanto, toda posição de realidade é rejeitada. Se com o "platônico cristão" o subjetivismo aqui definido chega a uma síntese com o realismo, com os modernos kantianos ele aparece dentro dos marcos de um idealismo seguido à risca. Isso prova, mais uma vez, que o ponto de vista do subjetivismo não incorpora nenhuma decisão metafísica, mas apresenta uma solução pré-metafísica do problema.

2. Soluções metafísicas do problema

a) O realismo

Por realismo entendemos o ponto de vista epistemológico segundo o qual existem coisas reais, independentes da consciência. Esse ponto de vista é suscetível de

diversas variações. A variante que tanto histórica quanto psicologicamente dá origem às outras é o realismo *ingênuo*. Ele não é ainda determinado por nenhuma reflexão epistemológica e o problema sujeito-objeto ainda não surgiu claramente. Ele não distingue a percepção, que é um conteúdo de consciência, do objeto percebido. Como identifica os conteúdos de consciência aos objetos, acaba atribuindo aos objetos todas as propriedades que estão presentes nos conteúdos. As coisas são, para ele, exatamente como as percebemos. As cores que vemos nas coisas estão-lhes afixadas como qualidades objetivas. O mesmo vale para seu gosto e seu odor, sua dureza ou maciez, etc. Todos essas propriedades convêm às coisas objetivamente e independentemente da consciência que as percebe.

Diferente do realismo ingênuo é o realismo *natural*. Este já não é mais ingênuo, mas está condicionado por reflexões críticas e epistêmicas. Isto se evidencia no fato de que ele não mais identifica conteúdo perceptivo e objeto. Não obstante, sustenta que os objetos correspondem exatamente aos conteúdos perceptivos. Para o defensor do realismo natural, exatamente como ocorria com o realista ingênuo, é absurdo admitir que o sangue não seja vermelho, que o açúcar não seja doce e que vermelho e doce devam existir apenas em minha consciência. Também para ele, todas essas são apenas qualidades das coisas. Como esse é o modo de ver da consciência natural, chamaremos esse realismo de "realismo natural".

A terceira forma de realismo é o realismo *crítico*. Ele se chama crítico por apoiar-se em reflexões crítico-epistêmicas. Segundo ele, nem todas as propriedades presentes nos conteúdos perceptivos convêm às coisas. Muito pelo contrário, as propriedades ou qualidades da coisa apreendidas por nós apenas por meio de *um* sentido, como cores, sons, odores, sabores, etc., existem apenas e

tão-somente em nossa consciência. Elas surgem na medida em que certos estímulos externos atuam sobre nossos órgãos sensíveis. Tais propriedades representam, portanto, formas de reação de nossa consciência, que são naturalmente condicionadas em seu modo de ser pela organização de nossa consciência. É claro que certos elementos causais e objetivos devem ser pressupostos nas coisas para o surgimento dessas qualidades. Se o sangue parece vermelho para mim, se o açúcar parece doce, isso deve estar fundamentado nas características desses objetos.

Essas três formas de realismo são encontradas na filosofia antiga. No primeiro período do pensamento grego, o realismo ingênuo é o ponto de vista adotado de maneira geral. Já em *Demócrito* (470-370), porém, deparamos com o realismo crítico. Segundo ele, o que existe são átomos com determinações quantitativas. Segue-se que, para ele, tudo que é qualitativo deve ser considerado como adminículo de nossos sentidos. Assim, exceção feita aos fatores quantitativos (tamanho, forma), tudo mais que é exibido nos conteúdos perceptivos (cor, sabor, etc.) deve ser posto na conta do sujeito. A visão de *Demócrito*, entretanto, não foi capaz de impor-se na filosofia grega. Uma das principais causas disso foi, sem dúvida, a grande influência exercida por *Aristóteles*. Ao contrário de *Demócrito*, ele sustentou o realismo natural. Segundo ele, as propriedades percebidas convêm também às coisas, independentemente da consciência percipiente. Esse ponto de vista foi predominante até a Idade Moderna. Só então a teoria de *Demócrito* reviveu. Foi a pesquisa nas ciências da natureza que favoreceu essa ressurreição. *Galileu* foi o primeiro a novamente defender o ponto de vista segundo o qual a matéria apresenta apenas determinações quantitativas e espaço-temporais, fazendo com que as outras propriedades fossem encaradas como subjetivas. Com *Des-*

cartes e *Hobbes*, essa doutrina foi submetida a uma fundamentação mais segura. Quem mais contribuiu para sua disseminação foi *John Locke* com a distinção entre qualidades sensíveis primárias e secundárias. As primeiras são as apreendidas por mais de um sentido, tais como o tamanho, a forma, o movimento, o espaço, o número. Elas possuem caráter objetivo, são determinações das coisas. As qualidades secundárias, isto é, as que são apreendidas por um único sentido, tais como cores, sons, odores, sabores, maciez, dureza, etc., de caráter subjetivo, têm lugar apenas em nossa consciência, ainda que devamos pressupor a existência de elementos que correspondam a elas nas coisas.

Como esse apanhado histórico nos mostra, o realismo crítico apóia sua concepção das qualidades sensíveis secundárias principalmente sobre fundamentos tomados às ciências da natureza[2]. É a *física*, antes de mais nada, que oferece tais fundamentos. A física pensa o mundo como sistema de substâncias que ela define de forma puramente quantitativa. Tudo que é qualitativo não possui cidadania no mundo da física, mas é, pelo contrário, expulso dele. A esse grupo pertencem, entre outras coisas, as qualidades secundárias. O físico, porém, não se limita a deixá-las de lado. Mesmo considerando que elas surgem apenas na consciência, o físico pensa nessas qualidades como tendo sido causadas por processos reais, objetivos. Vibrações do éter, por exemplo, constituem o estímulo para a ocorrência das sensações de cor e de claridade. Assim, a física moderna considera as qualidades sensíveis secundárias como reações da consciência a estímulos determinados. Esses estímulos não são as próprias

2. Com relação àquilo que vem a seguir, cf. *A. Messer*, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, 56-67.

coisas, mas influências causais das coisas sobre os órgãos sensíveis.

A *fisiologia* põe à disposição do realismo crítico outros tantos fundamentos. Ela mostra que não percebemos de maneira imediata o efeito das coisas sobre nossos órgãos sensíveis. O fato de chegarem aos órgãos sensíveis não faz que os estímulos sejam, desde logo, conscientes. Em primeiro lugar, eles devem passar por esses órgãos ou pela pele para alcançar os nervos sensitivos apropriados. Dos nervos, são conduzidos ao cérebro. Se nos lembrarmos da estrutura extremamente complexa do cérebro, parecerá pouco provável que o processo que finalmente ocorre no córtex cerebral guarde ainda qualquer semelhança com o estímulo físico de que partimos.

Finalmente, a *psicologia* também fornece um apoio importante ao realismo crítico. Uma análise psicológica do processo perceptivo mostra que as sensações não constituem por si só as percepções. Pelo contrário, há certos elementos na percepção que não podem ser vistos simplesmente como reações a estímulos objetivos, vale dizer, a sensações, mas como acréscimos da consciência que percebe. Se pego, por exemplo, um pedaço de giz, não tenho simplesmente a sensação de brancura ou a sensação de um peso e de uma lisura determinados, mas dou ao objeto giz uma determinada forma e extensão e aplico a ele, além disso, determinados conceitos, como o de objeto e o de propriedade. Esses elementos do meu conteúdo perceptivo não podem ser atribuídos aos estímulos objetivos, mas, pelo contrário, representam adminículos de minha consciência. Ainda que não se possa provar, a partir disso, que tais acréscimos devam ser considerados produtos puramente espontâneos de minha consciência e que não exista qualquer relação entre eles e os estímulos objetivos, esses resultados da psicologia tornam altamente im-

provável o ponto de vista do realismo ingênuo, segundo o qual as coisas externas estariam pura e simplesmente espelhadas em nossa consciência.

Tais são as razões físicas, fisiológicas e psicológicas que o realismo crítico invoca contra os realismos ingênuo e natural. Essas razões não possuem, certamente, qualquer caráter de necessidade, mas apenas de probabilidade. Elas fazem com que a concepção dos realismos ingênuo e natural pareça improvável, mas não impossível. Isso se mostra na defesa que esse realismo recebeu recentemente, fundada nos instrumentos da fisiologia e da psicologia modernas[3].

Muito mais importante do que o modo pelo qual o realismo crítico fundamenta sua opinião (divergente tanto do realismo ingênuo quanto do natural) a respeito das qualidades sensíveis secundárias, é a sustentação que dá à sua *tese fundamental* (compartilhada com os outros dois tipos de realismo) segundo a qual há objetos reais independentes da consciência. Dos fundamentos que apresenta para essa tese, os três seguintes podem ser considerados os principais.

Antes de mais nada, o realismo crítico faz referência a uma diferença fundamental entre as *percepções* e as *representações*. Essa diferença consiste em que, nas percepções, lidamos com objetos que podem ser percebidos por diversos sujeitos, enquanto os conteúdos das representações só são perceptíveis para o sujeito que as possui. Se mostro a pena que está em minha mão a uma outra pessoa, a pena será percebida por uma multiplicidade de sujeitos; quando, pelo contrário, recordo-me de uma paisagem que já vi, ou quando a represento na fantasia, o conteúdo dessa representação só está aí para mim. Os objetos

3. Cf. *Gredt, Unsere Außenwelt*, 1920.

da percepção, portanto, são perceptíveis para *muitos* indivíduos; os conteúdos da representação, só para *um*. Essa *interindividualidade* dos objetos de percepção só pode ser explicada, segundo a visão do realismo crítico, pela suposição de que haja objetos reais que atuam sobre diferentes sujeitos e provocam neles as percepções.

Como fundamento adicional, o realismo crítico cita a *independência das percepções com respeito à vontade*. As representações, eu posso provocar, modificar e fazer desaparecer segundo minha vontade; com as percepções isso não é possível. Seu ir e vir, seu conteúdo e sua vivacidade são independentes de minha vontade. Segundo o realismo crítico, essa independência só tem uma explicação possível: as percepções são causadas por objetos que existem realmente, independentemente do sujeito que percebe.

Para o realismo crítico, o fundamento de maior peso é a *independência dos objetos de percepção com respeito às nossas percepções*. Os objetos de percepção permanecem mesmo quando subtraímos nossos sentidos à sua influência e, em conseqüência, deixamos de percebê-los. Amanhã, reencontrarei no mesmo lugar a escrivaninha que estou deixando hoje à noite. Tomamos consciência ainda mais claramente dessa independência dos objetos de percepção com respeito às nossas percepções quando os objetos modificam-se durante um período de tempo em que não os percebemos. Chego na primavera a uma região que havia visto pela última vez no inverno e encontro-a totalmente alterada. Essa alteração ocorreu sem que eu tivesse feito absolutamente nada. A independência dos objetos de percepção com respeito à consciência que percebe manifesta-se aqui com clareza. O realismo crítico conclui daí que, na percepção, ocupamo-nos de objetos que existem fora de nós, que possuem um ser real.

Desse modo, o realismo crítico busca salvaguardar a realidade por vias racionais. Esse tipo de fundamentação,

porém, parece inadequado a outros representantes do realismo. Segundo eles, a realidade não pode ser provada, mas apenas *experienciada* e *vivenciada*. E, na verdade, são experiências do querer que nos dão certeza sobre o ser-aí de objetos exteriores à consciência. Assim como chegamos à *essentia*, ao ser-assim das coisas, por meio de nosso intelecto, existe uma relação análoga entre nosso querer e a *existentia*, o ser-aí das coisas. Se fôssemos puros seres de entendimento, não teríamos qualquer consciência da realidade. Devemos isso unicamente ao nosso querer. As coisas opõem resistência à nossa vontade e ao nosso esforço e é nessa resistência que vivenciamos a realidade das coisas. É exatamente assim que as coisas mostram à nossa consciência que são reais: sendo fatores de inibição em nossa vida volitiva. Costuma-se chamar essa forma de realismo de realismo *volitivo*.

O realismo volitivo é um produto da filosofia mais recente. Nós o encontramos pela primeira vez no século XIX. Devemos considerar o filósofo francês *Maine de Biran* como seu primeiro representante. Quem mais se esforçou para fundamentá-lo e desenvolvê-lo foi *Wilhelm Dilthey*. Seu discípulo *Frischeisen-Köhler* continuou construindo sobre seus resultados, buscando superar, a partir desse ponto de vista, o idealismo lógico dos neokantianos. Ultimamente, o realismo volitivo tem emergido também na fenomenologia de orientação realista, especialmente em *Max Scheler*.

Apresentamos, assim, as diferentes formas de realismo. Todas elas têm por base a mesma tese: há objetos reais, independentes da consciência. Só poderemos decidir sobre o que é correto e incorreto nessa tese na medida em que apresentarmos a antítese do realismo. Essa antítese é o idealismo.

b) O idealismo

A palavra idealismo é utilizada em muitos sentidos diferentes. Devemos distinguir especialmente o idealismo no sentido *metafísico* do idealismo no sentido *epistemológico*. Chamamos de idealismo metafísico a concepção de que a realidade está baseada em forças espirituais, em poderes ideais. Aqui, naturalmente, trataremos apenas do idealismo epistemológico. Este equivale à concepção de que não há coisas reais, independentes da consciência. Como, após a supressão das coisas reais, só restam dois tipos de objeto, a saber, os existentes na consciência (representações, sentimentos) e os ideais (objetos da lógica e da matemática), o idealismo deve necessariamente considerar os pretensos objetos reais quer como objetos existentes na consciência, quer como objetos ideais. Daí resultam os dois tipos de idealismo: o subjetivo ou psicológico e o objetivo ou lógico.

Fixemo-nos primeiramente no idealismo *subjetivo* ou *psicológico*. Toda a realidade, para ele, contém-se na consciência do sujeito. As coisas não passam de conteúdos da consciência. Seu ser consiste em serem percebidas por mim, em serem conteúdos de minha consciência. Tão logo deixam de ser percebidas por mim, deixam também de existir. Não lhes cabe um ser independente de minha consciência. O que há de efetivo é unicamente minha consciência e seus conteúdos. Daí o costume de se designar esse ponto de vista como *consciencialismo*.

O representante clássico desse ponto de vista é o filósofo inglês *Berkeley*. Foi ele quem cunhou a fórmula adequada para tal posicionamento: *esse = percipi*. O ser das coisas consiste em serem percebidas. Se é assim, a pena em minha mão não passa de um complexo de sensações visuais e táteis. Por trás dessas sensações não existe coisa

alguma que as esteja provocando em minha consciência. O ser da pluma esgota-se no fato de ser percebida. É bem verdade que *Berkeley* aplicou seu postulado às coisas materiais, mas não à alma. Ele reconheceu à alma uma existência autônoma. Fez o mesmo em relação a Deus. Considerava Deus como sendo a causa do surgimento em nós das percepções sensíveis. Dessa maneira, ele acreditava poder explicar a independência destas últimas com respeito a nossos desejos e vontades. O idealismo de *Berkeley* tem, portanto, um alicerce metafísico e teológico. É esse alicerce que se deixa de lado nas novas e novíssimas formas do idealismo subjetivo. Entre elas, podemos citar o *empiriocriticismo* defendido por *Avenarius* e *Mach*. Sua tese afirma que nada existe além das sensações. Temos ainda a *filosofia da imanência* de *Schuppe* e *Schubert-Soldern*, segundo a qual todo ser é imanente à consciência. No último filósofo mencionado, o idealismo subjetivo torna-se *solipsismo*, o qual reconhece como existente apenas a consciência de quem conhece.

O idealismo *objetivo* ou *lógico* é essencialmente diverso do subjetivo ou psicológico. Enquanto o idealismo subjetivo parte da consciência do sujeito individual, o idealismo objetivo toma como ponto de partida a consciência objetiva da ciência, tal como se expressa nas obras científicas. O conteúdo dessa consciência não é um complexo de processos psicológicos, mas uma soma de pensamentos, de juízos. Em outras palavras, não é algo psicológico e real, mas sim lógico e ideal – é um sistema de juízos. Se procuramos explicar a realidade a partir dessa consciência ideal, dessa "consciência em geral", isso não quer dizer que transformamos as coisas em dados psicológicos, em conteúdos de consciência. O que fizemos foi reduzi-las a algo intelectual, a fatores lógicos. Ao contrário do idealista subjetivo, o idealista lógico não absorve o

ser das coisas no fato de essas coisas virem a ser percebidas, mas distingue o que é dado na percepção da percepção enquanto tal. Nesse dado, porém, ele não vê a alusão a um objeto real, como faz o realismo crítico, mas considera-o como *algo de que estamos encarregados*, ou seja, considera como tarefa do conhecer a definição lógica do dado na percepção e a transformação desse dado em objeto do conhecimento. Em oposição ao realismo, para o qual os objetos do conhecimento estão disponíveis independentemente do pensar, o idealismo lógico vê os objetos como produzidos no pensamento. Assim, enquanto o idealismo subjetivo toma o objeto do conhecimento por algo psicológico, por um conteúdo de consciência, e o realismo o considera como algo real, como um conteúdo parcial do mundo exterior, o idealismo lógico toma-o por algo de natureza lógica, por um produto do pensamento.

Procuremos elucidar com um exemplo a diferença dessas concepções. Tomo na mão um pedaço de giz. Para o realista, o giz existe exteriormente à minha consciência e independentemente dela. Para o idealista subjetivo, o giz existe apenas em minha consciência. Todo o seu ser consiste em ser percebido por mim. Para o idealista lógico, o giz não está nem em mim nem fora de mim; ele não está disponível de antemão, mas deve ser construído. Isso acontece por meio de meu pensamento. Na medida em que formo o conceito giz, meu pensamento constrói o objeto giz. Para o idealista lógico, portanto, o giz não é nem uma coisa real, nem um conteúdo de consciência, mas um conceito. O ser do giz não é nem um ser real, nem um ser de consciência, mas um ser lógico-ideal.

Quando reduz toda a realidade a algo de natureza lógica, o idealismo lógico é chamado de *panlogismo*. É representado hoje em dia pelo neokantismo, especialmente pela *escola de Marburgo*. Em *H. Cohen*, fundador dessa

escola, lemos a proposição que contém a tese fundamental dessa teoria do conhecimento: "O ser não repousa sobre si mesmo; é apenas o pensamento que o faz surgir." O neokantismo pretende encontrar essa concepção também em *Kant*. Vistas as coisas mais de perto, porém, não se pode falar seriamente disso. Foi antes *Fichte*, o primeiro continuador de *Kant*, quem deu um passo importante para o surgimento do idealismo lógico, quando expandiu o eu cognoscente num eu absoluto e procurou derivar toda a realidade desse eu. Tanto nele quanto em *Schelling*, porém, o lógico ainda não foi totalmente destilado, mas vem amalgamado ao psicológico e ao metafísico. Foi *Hegel* quem primeiro determinou o princípio da realidade enquanto idéia lógica, fazendo do ser das coisas um ser puramente lógico e chegando, assim, a um panlogismo conseqüente. É bem verdade que há um fator dinâmico-irracional inerente a esse panlogismo, com o qual nos confrontamos no método dialético. É nisso que o panlogismo de Hegel distingue-se do neokantiano, o qual eliminou esse fator e estabeleceu um panlogismo puro.

O idealismo surge, portanto, sob duas formas principais: como idealismo subjetivo ou psicológico e objetivo ou lógico. Existe entre os dois, como vimos, uma diferença essencial. Essa diversidade, porém, move-se dentro de uma *intuição fundamental* comum. Trata-se da tese idealista de que o objeto do conhecimento não é algo real, mas ideal. O idealismo não se contenta em formular essa tese, mas também procura prová-la. Argumenta que é contraditório pensar num objeto independente da consciência, pois na medida em que penso num objeto, faço dele um conteúdo de minha consciência. Se, ao mesmo tempo, afirmo que o objeto existe fora de minha consciência, eu me contradigo. Conseqüentemente, não existem objetos reais fora da consciência, mas, ao contrário, toda a realidade está encerrada na consciência.

Esse que, a bem dizer, é o principal argumento do idealismo, já se encontra em *Berkeley*. Ele diz: "Enfatizo que as palavras 'existência absoluta de coisas sem pensamento' são desprovidas de sentido ou contraditórias." Algo exatamente análogo é dito por *Schuppe*: "Um ser que deva ser provido da determinação de não ser ou de ainda não ser um conteúdo de consciência é uma *contradictio in se*, um pensamento impensável."

Com esse assim chamado *argumento da imanência*, o idealismo procura mostrar que a tese do realismo é contrária ao pensamento e que sua própria tese é estritamente necessária ao pensamento. Essa apresentação pretensiosa do idealismo, porém, já deve fazer o filósofo crítico ficar desconfiado. E o argumento do idealista, de fato, não é válido. Posso perfeitamente dizer que faço tornar-se o objeto no qual eu penso, um conteúdo de minha consciência. Mas isso não significa que o objeto seja idêntico ao conteúdo de consciência. Significa apenas que o conteúdo de consciência, seja ele uma representação ou um conceito, faz que o objeto se torne presente para mim, permanecendo ele próprio independente da consciência. Assim, quando afirmo que há objetos independentes da consciência, essa independência é considerada uma nota característica do *objeto*, ao passo que a imanência com relação à consciência refere-se ao *conteúdo de pensamento* que é, de fato, uma parte constituinte de minha consciência. O pensamento de um objeto independente do pensar não envolve, portanto, qualquer contradição, pois o pensamento, o tornar-se pensado, diz respeito ao conteúdo, ao passo que o ser independente do pensar, o não tornar-se pensado, diz respeito ao objeto. Deve-se, pois, considerar frustrada a tentativa do idealismo de provar que o ponto de vista do opositor é impossível.

c) O fenomenalismo

Assim como racionalismo e empirismo estão flagrantemente contrapostos quanto à origem do conhecimento, o realismo contrapõe-se ao idealismo na questão sobre a essência do conhecimento. Nesta, também foram feitas tentativas de reconciliar os dois oponentes. A mais importante teve novamente em *Kant* seu autor. Da mesma forma como havia feito com relação ao racionalismo e o empirismo, tentou mediar também entre o realismo e o idealismo. Sua filosofia, que do ponto de vista da primeira oposição se apresenta como apriorismo ou transcendentalismo, na perspectiva da segunda aparece como fenomenalismo.

O *fenomenalismo* (de *phainómenon*, fenômeno = aparência) é a teoria segundo a qual não conhecemos as coisas como são, mas como nos aparecem. Certamente existem coisas reais, mas não somos capazes de conhecer sua essência. Só podemos conhecer o "quê" das coisas, mas não o seu "o quê". O fenomenalismo, portanto, acompanha o realismo na suposição de coisas reais, mas acompanha o idealismo na limitação do conhecimento à realidade dada na consciência, ao mundo das aparências, do que resulta a incognoscibilidade das coisas.

Se quisermos aclarar essa teoria, o melhor é partir de uma comparação entre o fenomenalismo e o realismo crítico. Este, como já vimos, também ensina que as coisas não são tais como nós as percebemos. As qualidades sensíveis *secundárias* como cores, odores, sabores, etc., não convêm, segundo a teoria do realismo crítico, às próprias coisas, mas surgem apenas em nossa consciência. O fenomenalismo, porém, vai mais longe. Também são negadas às coisas e deslocadas para a consciência as qualidades *primárias* como forma, extensão, movimento, e em geral todas as determinações espaciais e temporais. Para Kant, espaço e tempo são apenas formas de nossa intuição, funções de nossa sensibilidade que inconsciente e involuntariamente colocam nossas sensações em justaposição e sucessão, ordenando-as espacial e temporalmente. O fenomenalismo, porém, não se detém aqui. Não são apenas as determinações intuitivas das coisas que provêm, segundo ele, de nossa consciência, mas também as propriedades *conceituais*. Quando penso no mundo como constituído de coisas dotadas de propriedades, quando aplico o conceito de substância às aparências, ou quando encaro certos processos como causalmente condicionados e aplico, assim, o conceito de causalidade, ou ainda quando falo em efetividade, possibilidade e necessidade, tudo isso se baseia em certas formas e funções *a priori* do entendimento que entram em ação estimuladas pela sensação e independentemente de minha vontade. As categorias ou conceitos superiores que aplico às aparências não apresentam qualquer determinação objetiva presente nas coisas, mas são formas subjetivas de meu entendimento, o qual, com sua ajuda, ordena as aparências e só assim faz surgir o mundo objetivo que, na visão do homem ingênuo, está disponível anteriormente a todo conhecimento e sem qualquer contribuição de minha parte. Segundo o fenomenalismo, lidamos sempre com o *mundo das aparências*, com o mundo que aparece com base na organização *a priori* da consciência, e nunca com as coisas em si mesmas. Em outras palavras, o mundo no qual eu vivo é modelado por minha consciência. Jamais serei capaz de saber como é o mundo em si mesmo, à parte de minha consciência e de suas formas *a priori*, pois tão logo tento conhecer as coisas, já lhes imponho as formas de minha consciência. O que tenho diante de mim, portanto, não é mais a coisa-em-si, mas a aparência da coisa, a coisa *tal como me aparece*.

Essa é, em rápidas pinceladas, a teoria do fenomenalismo, na forma desenvolvida por Kant. Podemos apresentar seu núcleo por meio de *três proposições*: 1. A coisa-em-si é incognoscível. 2. Nosso conhecimento está limitado ao mundo fenomênico. 3. Esse mundo surge em minha consciência porque ordenamos e processamos o material sensível segundo as formas *a priori* da intuição e do entendimento.

d) Posicionamento crítico

Estamos agora em condição de nos posicionarmos criticamente no debate entre realismo e idealismo. Como já vimos, o idealismo não consegue mostrar que o realismo seja contraditório e, em função disso, inadmissível. Por outro lado, o realismo também não consegue derrotar definitivamente seu adversário. Como já mostramos, ele não pode fazer com que prevaleçam razões logicamente necessárias, mas apenas razões prováveis. Parece, portanto, que o conflito mais geral entre idealismo e realismo não tem como ser resolvido. E é realmente isso o que ocorre se (e na medida em que) lançamos mão apenas de um *método racional*. Nem o realismo nem o idealismo deixam-se provar ou refutar por meios puramente racionais. Uma decisão só parece ser possível nesse caso por vias *irracionais*. O realismo volitivo mostrou-nos esta via. Frente ao idealismo, que pretende fazer do homem um ser puramente intelectual, ele destaca o aspecto volitivo e enfatiza que o homem é, antes de mais nada, um ser que quer e que age. Quando o homem, querendo e se esforçando, encontra resistências, vivencia imediatamente a realidade nessas resistências. Desse modo, nossa convicção acerca da realidade do mundo exterior não se baseia numa conclusão lógica, mas numa vivência imediata, numa ex-

periência da vontade. Com isso, o idealismo é superado na prática.

Mas o idealismo também fracassa devido à existência de nosso eu, da qual temos certeza face a uma auto-intuição imediata. *Agostinho* já se referia a esse ponto. Desenvolvendo seus pensamentos, *Descartes* formulou o célebre *cogito ergo sum*. Em meu pensar, em meus atos de pensar – assim reflete Descartes – vivencio meu eu enquanto realidade, certifico-me de minha existência. Em contrapartida à proposição *cartesiana*, *Maine de Biran* afirmaria mais tarde: *volo, ergo sum*. Ambas as proposições buscam expressar o mesmo princípio, a saber, que possuímos uma certeza imediata sobre a existência de nosso próprio eu, mas uma delas parte do processo do pensar, enquanto a outra parte do processo do querer. Todo idealismo deve fracassar diante dessa certeza imediata do eu.

Com isso resolve-se a questão sobre a existência dos objetos reais. O que dizer, porém, sobre a cognoscibilidade desses objetos? Somos capazes de conhecer a essência das coisas ou, falando como *Kant*, a coisa-em-si? Podemos chegar a um acordo a respeito das determinações objetivas das coisas ou devemos dar-nos por satisfeitos apreendendo o ser-aí, mas não o ser-assim das coisas, no sentido do fenomenalismo? A resposta a essa importante questão dependerá acima de tudo da concepção que tivermos sobre a essência do conhecimento humano. A esse respeito, as concepções aristotélica e kantiana são completamente opostas. Conforme a primeira, os objetos do conhecimento estão prontos, em si mesmos determinados e são copiados pela consciência cognoscente. De acordo com a segunda, não há objetos de conhecimento já prontos, mas eles são construídos por nossa consciência. No primeiro caso, a consciência cognoscente espelha a ordenação objetiva das coisas; no segundo, é ela que cria essa

ordenação. Lá, faz-se do conhecimento uma função *receptiva* e *passiva*; aqui, uma função *ativa* e *produtiva*.

Qual das duas concepções é a correta? Consideremos a aristotélica em primeiro lugar. É óbvio que ela está estreitamente associada à *estrutura do espírito grego*. Em seu *Platão*[4], *Windelband* fala, com razão, de uma "peculiar limitação do pensamento grego antigo que impede o surgimento da representação de uma energia criadora da consciência e tende a conceber todo conhecimento apenas como reprodução daquilo que é recebido ou encontrado". Essa peculiaridade deve certamente ser atribuída ao sentido estético e plástico dos gregos, que vê forma e formato em toda parte. O mundo apresenta-se como um todo harmônico, um cosmos. Essa postura estética perante o mundo também condiciona a concepção do conhecimento humano. O conhecimento é concebido como a visão de uma forma objetiva, como o espelhamento do cosmos exterior. Assim, a epistemologia aristotélica é condicionada, em última análise, pela estrutura de espírito peculiar ao mundo grego.

Há ainda outro ponto que deve ser ressaltado. Se o conhecimento é concebido como uma reprodução do objeto, ele significa, então, uma *duplicação* da realidade. A realidade está, de um certo modo, duplamente disponível: primeiro objetivamente, fora da consciência, e logo depois subjetivamente, na consciência que conhece. Não se percebe bem, no entanto, que sentido deve ter essa repetição e duplicação. Seja como for, obter uma teoria do conhecimento que não implique uma duplicação desse tipo significa obter uma explicação mais simples e mais verossímil do fenômeno do conhecimento.

4. 5ª ed., 1910, pp. 75 s.

Finalmente, a epistemologia aristotélica tem a deficiência de basear-se num *pressuposto metafísico indemonstrado*: a suposição de que a realidade possui uma estrutura racional. Na medida em que a epistemologia aristotélica trabalha com esse pressuposto indemonstrado, encontra-se desde logo em desvantagem frente a uma outra que tente sair-se bem sem tal pressuposto. *Kant* considerava como um dos principais méritos de sua epistemologia, quando contraposta à racionalista, o fato de não partir de uma opinião preconcebida sobre a estrutura metafísica da realidade, mas abster-se de toda e qualquer hipótese metafísica.

Por outro lado, devemos certamente levantar uma objeção importante contra a teoria do conhecimento de *Kant*. Segundo *Kant*, as sensações apresentam um puro caos. Elas não possuem qualquer ordenação e toda ordenação vem, ao contrário, da consciência. Pensar, para *Kant*, não significa outra coisa senão ordenar. Essa posição, porém, é insustentável. Se o material sensível fosse completamente indeterminado, como poderíamos aplicar ora a categoria de substância, ora a de causalidade, ora outra qualquer para ordenar esse material? Naquilo que é dado, deve haver um fundamento objetivo para a aplicação de uma categoria determinada. Conseqüentemente, o dado não pode ser completamente indeterminado. Se o dado, porém, exibe certas determinações, temos aí uma indicação das propriedades objetivas dos objetos. É claro que essas propriedades não precisam corresponder completamente a nossas formas de pensamento – coisa que é freqüentemente desconsiderada pelo realismo e pelo objetivismo. Seja como for, porém, o fato é que, com isso, o princípio da incognoscibilidade das coisas foi quebrado.

Com o que foi dito, indicamos ao menos a direção na qual acreditamos que se deva buscar a solução dos pro-

blemas pendentes. Não nos parece possível fazer mais do que isso. Como mostram as soluções antagônicas dadas, de ambos os lados, por pensadores profundos, trata-se de um problema firmemente postado nos limites da capacidade humana de conhecer e que escapa a uma solução categórica e absolutamente segura por parte de nosso limitado pensamento. Essa intuição pode ser ainda mais profundamente justificada. Como seres que querem e agem, estamos presos à oposição entre eu e não-eu, entre sujeito e objeto; é impossível, por isso, superar teoricamente esse dualismo, vale dizer, é impossível solucionar definitivamente o problema sujeito-objeto. Ao contrário, devemos nos resignar, considerando como limite superior da sabedoria aquilo a que *Lotze* referiu-se, certa vez, como um "desabrochar da realidade em nosso espírito".

3. Soluções teológicas do problema

a) A solução monista-panteísta

Na solução do problema sujeito-objeto, podemos retroceder ao absoluto, ao princípio último da realidade e tentar resolver o problema a partir daí. Conforme concebamos o absoluto como imanente ao mundo ou transcendente, chegaremos a uma solução monista-panteísta ou dualista-teísta do problema.

Enquanto o idealismo cancela, de certa forma, um dos dois elementos da relação de conhecimento, negando-lhe o caráter de realidade, e o realismo, ao contrário, faz com que ambos existam lado a lado, o monismo procura anulá-los numa unidade última. Sujeito e objeto, pensamento e ser, consciência e objeto são apenas aparentemente uma dualidade; efetivamente, eles são uma *unidade*,

apenas os dois lados de uma mesma e única realidade. Aquilo que se apresenta ao olhar empírico como uma dualidade é uma unidade para o conhecimento metafísico, que vai à essência.

É em *Espinosa* que encontramos esse ponto de vista desenvolvido da maneira mais clara. No centro de seu sistema está a idéia de substância. Esta possui dois atributos: o pensamento (*cogitatio*) e a extensão (*extensio*). O último representa o mundo material; o primeiro, o mundo ideal ou da consciência. Cada atributo tem, por sua vez, infinitas determinações ou modos. Como ambos os atributos são uma só coisa na substância universal, na medida em que apenas apresentam, por assim dizer, dois lados dela própria, sujeito e objeto, pensamento e ser devem concordar completamente. Espinosa expressa essa conseqüência na proposição: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. "A ordem e conexão das idéias é idêntica à ordem e conexão das coisas."

Numa versão ligeiramente diversa, encontramos a mesma solução monista-panteísta do problema do conhecimento em *Schelling*. Sua filosofia da identidade define o absoluto como unidade da natureza e do espírito, do objeto e do sujeito. Se *Espinosa* ainda reconhecia aos dois atributos uma certa independência, na medida em que os considerava dois reinos com um sujeito comum, para *Schelling* eles constituem, no fundo, um só reino. Conforme a localização do espectador, um mesmo ser aparece ora como objeto, ora como sujeito. A unidade do sujeito e do objeto é, portanto, entendida aqui de modo ainda mais estrito do que era em *Espinosa*. Com isso, a solução ao problema do conhecimento é dada de pronto, pois se sujeito e objeto são completamente idênticos, o problema geral sujeito-objeto já não existe mais. A teoria do conhecimento é completamente absorvida pela meta-

física. Isso significa, porém, renúncia a uma solução científica para o problema do conhecimento, pois as especulações de *Schelling* sobre o absoluto, por profundas e brilhantes que sejam, não podem ter qualquer pretensão à cientificidade.

b) A solução dualista-teísta

Segundo a visão dualista-teísta do universo, o dualismo empírico envolvendo sujeito e objeto está assentado num dualismo metafísico. Essa concepção de mundo sustenta a diferença metafísica essencial entre sujeito e objeto, pensamento e ser. É certo que ela também não considera essa duplicidade como última. Sujeito e objeto, pensamento e ser descendem, no final das contas, de um princípio comum. Esse princípio é a divindade. Ela é a fonte comum da idealidade e da realidade, do pensamento e do ser. Como causa criadora do universo, Deus coordenou de tal modo os reinos ideal e real que ambos concordam entre si, existindo portanto uma harmonia entre pensamento e ser. Assim, a solução do problema do conhecimento reside na idéia da divindade enquanto origem comum do sujeito e do objeto, da ordem do pensamento e da ordem do ser.

É esse o ponto de vista do teísmo cristão. Já na Antiguidade encontramos precursores mais ou menos bem definidos em *Platão* e *Aristóteles*. Também em *Plotino* encontramos o núcleo desse ponto de vista, ainda que modificado pela doutrina da emanação. É só na Idade Média, no entanto, que ele irá receber sua fundamentação e organização propriamente ditas. *Agostinho* e *Tomás de Aquino* aparecem como seus principais representantes. Mas encontrou também importantes defensores na Idade Moderna. *Descartes*, fundador da filosofia moderna, en-

contra-se no terreno do teísmo cristão. O mesmo vale para *Leibniz*. É bem sabido que ele resolveu o problema da conexão entre as coisas mediante a idéia da harmonia preestabelecida. O mundo, segundo ele, é composto por infinitas mônadas que se apresentam como mundos totalmente fechados em si mesmos. Conseqüentemente, não é possível que haja ação recíproca entre elas. A conexão e a ordem no mundo dependem de uma harmonia originalmente estabelecida por Deus. É dessa harmonia que depende também a concordância entre pensamento e ser, entre sujeito e objeto.

É claro que não podemos fazer dessa metafísica teísta um fundamento, mas apenas um coroamento e um fecho da teoria do conhecimento. Se resolvermos o problema do conhecimento nos moldes do realismo, estaremos justificados e nos sentiremos inclinados a dar um fecho metafísico à nossa epistemologia. Mas não é lícito proceder inversamente, utilizando desde logo a metafísica teísta como pressuposto e fundamento na solução do problema do conhecimento. Se isso acontece, todo o procedimento incorre numa *petitio principii*, numa confusão entre fundamento da prova e objetivo da prova.

IV. Os tipos de conhecimento

1. O problema da intuição e sua história

Conhecer significa apreender espiritualmente um objeto. Essa apreensão, via de regra, não é um ato simples, mas consiste numa multiplicidade de atos. A consciência cognoscente deve, por assim dizer, rondar seu objeto a fim de realmente apreendê-lo. Ela relaciona seu objeto a outros, compara-o com outros, tira conclusões e assim por diante. É isso que faz o pesquisador nas ciências especializadas quando quer determinar seu objeto sob todos os ângulos. Mas é também isso que faz o metafísico quando quer, por exemplo, apreender a essência da alma. Em ambos os casos, a consciência cognoscente serve-se das mais diversas operações mentais. Sempre se trata de um conhecimento mediato, *discursivo*. Esta expressão é especialmente pertinente, pois a consciência que conhece move-se, de fato, para lá e para cá.

Pergunta-se agora se, além do conhecimento mediato, há um imediato; se, além do discursivo, há um intuitivo. Um conhecimento intuitivo é um conhecimento, como o nome já diz, pelo olhar. Sua característica consiste em que, nele, o objeto é imediatamente apreendido, como ocorre principalmente na visão. Não há dúvida de que existe esse conhecimento. Tudo que nos é dado na experiência externa ou interna é imediatamente apreendido por nós.

O vermelho ou o verde que vejo, a dor ou a alegria que vivencio são percebidos imediatamente por mim. Quando se fala, porém, em intuição, não se pensa em intuições desse tipo, mas numa intuição não-sensível, *espiritual*. E tampouco esta pode ser negada. Se comparo, por exemplo, o vermelho ao verde e expresso o juízo "vermelho e verde são diferentes", esse juízo baseia-se claramente numa intuição espiritual imediata. Também é numa intuição que se baseiam os juízos que temos nas leis lógicas do pensamento. O princípio de contradição, por exemplo, afirma que entre o ser e o não-ser existe uma relação de mútua exclusão, que é como que vista espiritualmente por nós. Assim sendo, no princípio e no final de nosso conhecimento existe uma apreensão intuitiva. Tanto o dado imediato de que parte nosso conhecimento quanto os princípios últimos que constituem seu fundamento são apreendidos de modo imediato, intuitivo.

Como já foi dito, costuma-se aplicar as designações "intuição" e "conhecimento intuitivo" apenas à visão espiritual. Ainda aqui, porém, existe uma restrição a ser feita. A apreensão imediata de uma relação como a que apontamos acima entre dois conteúdos sensíveis ou do pensamento não deve ser chamada de intuição no sentido estrito. Se quisermos conservar a palavra, deveremos falar, aqui, numa intuição *formal*. Essencialmente diferente desta, a intuição *material* é a que diz respeito, não à simples apreensão de uma relação, mas ao conhecimento de um dado provido de conteúdo, de um objeto ou fato supra-sensível. É essa intuição material que chamamos de intuição no sentido estrito e próprio.

Essa intuição material pode ser de vários tipos diferentes. Em última instância, essa diferenciação está fundamentada na *estrutura psíquica do homem*. A essência psíquica do homem possui três potências fundamentais: pensar, sentir e querer. Deve-se observar expressamente que não se faz referência, com isso, a três capacidades independentes da alma, mas apenas a três tendências ou orientações diferentes da vida psíquica do homem. Isso posto, devemos distinguir uma intuição *racional*, uma *emocional* e uma *volitiva*. O órgão cognoscente é no primeiro caso o entendimento, no segundo o sentimento e no terceiro a vontade. Nos três casos ocorre uma apreensão imediata do objeto e é essa apreensão que deve ser expressa pela palavra "visão". Quando se tem isso presente, a expressão "intuição volitiva", que à primeira vista soa paradoxal, já não causa qualquer estanheza.

Chegamos à mesma divisão quando partimos da *estrutura do objeto*. Todo objeto possui três aspectos ou elementos: o ser-assim (*essentia*), o ser-aí (*existentia*) e o ter-valor. Correspondentemente, podemos falar numa *intuição do ser-assim*, *do ser-aí* e *do valor*. A primeira coincide com a intuição racional, a segunda com a volitiva, a terceira com a emocional.

Para dar maior conteúdo intuitivo a nossas definições abstratas e esquemáticas, façamos a *história do problema da intuição* desfilar em linhas gerais ante os olhos de nosso espírito. O primeiro a falar num olhar espiritual, numa intuição no sentido estrito, foi *Platão*. Segundo ele, as idéias imediatamente percebidas pela razão são vistas espiritualmente. Trata-se, nesse caso, de uma intuição material, pois aquilo que vemos são dados materiais, conteúdos espirituais determinados. Essa intuição deve, além disso, ser caracterizada como estritamente racional, pois é uma função do entendimento e aponta para uma atividade estritamente teórica e intelectual.

Em *Plotino*, o renovador do platonismo, a visão do *noûs* ocupa o lugar, como já vimos, da visão das idéias. Assim como a visão das idéias em *Platão*, a visão do *noûs*

é uma atividade puramente intelectual. Mas *Plotino* reconhece ainda, além da visão do *noûs*, uma intuição imediata do uno, o mais alto princípio da realidade. No tratado "*Da contemplação*", que encontramos nas *Eneadas*, *Plotino* descreve em tom exaltado a sublime contemplação do divino. Essa descrição vem mostrar que a contemplação de Deus em *Plotino* não é algo puramente racional, mas está fortemente embebida em elementos emocionais. Ela é uma visão mística de Deus, em que toma parte não apenas o entendimento, mas também a capacidade humana de sentimento.

Algo semelhante vale para *Agostinho*, cuja teoria do conhecimento é fortemente influenciada pela de *Plotino*. Para o padre da Igreja, como já mostramos, o *noûs* coincide com o Deus pessoal da cristandade. O *kósmos noetós*, o *mundus intelligibilis* torna-se, assim, o conteúdo do pensamento divino. Nessa perspectiva, Deus aparece para o "platônico cristão" como *veritas aeterna et incommutabilis* que encerra em si toda *incommutabiler vera*. Conseqüentemente, *Agostinho* fala numa visão do inteligível no seio da verdade imutável ou mesmo numa visão dessa própria verdade. Também para ele trata-se de uma intuição puramente racional. Como *Plotino*, porém, ele também reconhece um nível superior da visão de Deus: na experiência religiosa, na vivência religiosa, entramos em contato com Deus, vemo-lo de modo místico, imediato. De maneira ainda mais marcante que em *Plotino*, que permanece demasiadamente envolvido pelo intelectualismo grego, a visão mística de Deus aparece para *Agostinho* (influenciado, neste ponto, pela Bíblia) como um processo que, no fundo, é emocional.

A partir da obra de *Agostinho*, a idéia de uma visão mística de Deus irá desembocar na *mística* medieval. Esta surge como o oposto simétrico da escolástica de orientação intelectualista. Enquanto a escolástica só reconhece um conhecimento de tipo racional-discursivo, a mística defende o direito da intuição, em especial da intuição religiosa. "Não são os procedimentos impessoais, abstratos e sem emoção da silogística que a mística toma como ideal ou como meio único e exclusivo para a apreensão da verdade. Pelo contrário, a mística vê uma fonte ainda mais segura de verdade, se não superior, na vivência e na experiência subjetivas, na visão subjetiva, no *videre*, *sentire* e *experiri* espirituais, bem como nos sentimentos e esforços, por vezes extraordinariamente poderosos, ligados às vivências e visões interiores."[5]

Na alta escolástica, as duas concepções estão marcadamente contrapostas. O conflito entre agostinismo e aristotelismo que domina o século XIII não passa, no fundo, de um conflito sobre os direitos da intuição, especialmente da intuição religiosa. Aos defensores do agostinismo, com *Boaventura* à frente, contrapõem-se os representantes do aristotelismo, liderados por *Tomás de Aquino*. Aqueles proclamam uma visão imediata, mística de Deus, ao passo que estes reconhecem apenas um conhecimento de Deus mediato, racional-discursivo. Para aqueles, Deus pode ser imediatamente vivenciado, experienciado, visto espiritualmente; para estes, ele deve ser provado.

Se passamos à Idade Moderna, encontramos no "*cogito, ergo sum*" de *Descartes* o reconhecimento da intuição enquanto forma autônoma de conhecimento, pois a proposição *cartesiana* não envolve nenhuma inferência, mas uma intuição imediata de si. Em meus atos de pensamento – é isso que ela quer dizer – vivencio imediatamente a mim mesmo enquanto algo real, enquanto exis-

5. *Überweg & Baumgartner*, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 10ª ed., 1915, p. 328.

tente. Estamos pois ante uma intuição material que se refere a uma situação metafísica.

Deparamos ainda com um reconhecimento da intuição como fonte autônoma de conhecimento em *Pascal*, que, com a sentença "*Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît pas*", põe ao lado do conhecimento intelectual um conhecimento do coração, ao lado do conhecimento racional, um conhecimento emocional; e também em *Malebranche*, a cuja tese epistemológica fundamental ("*Nous voyons toutes choses en Dieu*") já fomos apresentados. Em *Espinosa* e *Leibniz*, ao contrário, a intuição não desempenha qualquer papel especial na teoria do conhecimento. O mesmo vale para *Kant*. Ele não reconhece qualquer tipo de experiência no sentido de uma apreensão imediata do objeto, de uma visão espiritual. A exemplo do que ocorre no intelectualismo da Idade Média e no racionalismo moderno, para *Kant* só há conhecimento racional-discursivo.

Encontramos concepções completamente diferentes na *filosofia inglesa* anterior a *Kant*. Seu representante de maior importância, *David Hume*, está convencido de que nosso entendimento não é capaz de saber se existem coisas ou como elas são. Tudo que excede o conteúdo de nossa consciência escapa, segundo ele, ao conhecimento racional. Em razão disso, *Hume* é muitas vezes chamado de cético. Mas seu ceticismo aplica-se apenas ao conhecimento racional e teórico: o centro de gravidade do ser humano não está no lado teórico, mas no lado prático. Assim, *Hume* coloca, ao lado do órgão de conhecimento teórico, um prático; ao lado do órgão de conhecimento racional, um irracional. É esse órgão prático e irracional que ele chama de "crença" (*belief*) que entende como uma apreensão e um assentimento intuitivos e emocionais. "A crença", observa ele, "é mais propriamente um ato da parte

afetiva de nossa natureza do que de sua parte pensante." Por meio dessa crença, que está enraizada num instinto psíquico, alcançamos a certeza sobre a realidade do mundo exterior, a qual, para o entendimento teórico, segue sendo um problema insolúvel.

Assim como *Hume* faz com que a realidade seja conhecida por nós de modo imediato, outros filósofos ingleses do século XVIII assumem a existência de um conhecimento intuitivo no campo dos valores. O principal representante desse modo de ver é *Hutcheson*, discípulo de *Shaftesbury*. Segundo sua doutrina, tanto os valores referentes ao belo quanto os referentes ao bom são apreendidos por nós de modo imediato e emocional. No caso dos valores do belo, o órgão de conhecimento é o "sentido estético"; no caso dos valores do bom, o "sentido moral". *Hutcheson* está preocupado em introduzir o conceito de *moral sense* na ética. Nossos juízos éticos de valor, ensina ele, não se baseiam na reflexão, mas na intuição. O valor ou falta de valor ético de uma ação não é conhecido pela aplicação de um padrão universal ou de uma norma superior de costume, medindo-a com esse padrão ou norma, mas de modo imediato e intuitivo. Assim como nosso sentido da visão percebe imediatamente as cores, o sentido moral percebe imediatamente as qualidades referentes ao valor de uma ação ou de uma disposição de espírito.

Passando ao século XIX, veremos a intuição desempenhando um importante papel no idealismo alemão. Se *Kant* só reconhecia uma intuição sensível, rejeitando expressamente uma intuição não-sensível, intelectual, *Fichte*, o sucessor de *Kant*, era de outra opinião. Há, segundo ele, uma intuição espiritual, intelectual. Ela é o órgão por meio do qual o eu absoluto conhece a si mesmo e suas ações. Trata-se, portanto, em *Fichte*, de uma intuição racional-metafísica. O mesmo vale para *Schelling*. Sua filoso-

fia da identidade define o absoluto como unidade da natureza e do espírito. Esse absoluto é apreendido por nós por meio de uma intuição intelectual. Não é outra coisa o que ensina *Schopenhauer*. Ele concorda com o ensinamento kantiano segundo o qual nosso entendimento, nosso conhecimento racional-discursivo está encerrado nos limites do mundo fenomênico. Se não houvesse qualquer outro meio de conhecimento, a essência das coisas permaneceria eternamente oculta para nós. Mas tal conhecimento existe – e, nesse ponto, *Schopenhauer* distancia-se de *Kant*. Trata-se da visão espiritual, da intuição. Por meio dela, apreendemos a essência das coisas e obtemos a chave da metafísica.

No século XIX, o conhecimento intuitivo no terreno religioso será ensinado sobretudo por *Fries* e *Schleiermacher*. O primeiro distingue três fontes de conhecimento: o saber, a crença e o pressentimento. "Sabemos a partir dos fenômenos, acreditamos na verdadeira essência das coisas, pressentimos essa essência naqueles fenômenos." *Fries* define o pressentimento como "conhecimento por meio do sentimento puro". É por meio dele que apreendemos o eterno no temporal, o divino no terreno. O pressentimento é, portanto, o órgão religioso do conhecimento. *Schleiermacher* pensa de modo semelhante. Contra o racionalismo e o moralismo, enfatiza que a religião não é nem um saber, nem um fazer. Seu lugar não é nem o entendimento nem a vontade, mas sim o sentimento. No que tem de essencial, ela consiste numa apreensão intuitiva e emotiva da totalidade do mundo e do fundamento do mundo. A religião, esclarece *Schleiermacher* em seus muito lidos *Discursos sobre a religião*, é "sentimento e intuição do universo".

Ainda que brevemente, examinemos a posição da filosofia contemporânea quanto ao problema da intuição.

O neokantismo assume uma atitude de completa rejeição. Isso vale especialmente para a *escola de Marburgo*. Seu fundador, *H. Cohen*, volta-se com animosidade inequívoca contra os "pregadores da intuição". Segundo ele, a intuição é um embuste e, em função disso, personifica a própria contradição ao pensamento científico. Ela jamais poderá ser considerada como um instrumento metódico de conhecimento. Deve-se, pelo contrário, cumprir a exigência – "*um* só método para o *único* conhecimento". Em outras palavras, só existe um conhecimento racional-discursivo e apenas um método racional-dedutivo em que o conhecimento se baseia. Esse é também o ponto de vista da *escola de Baden*, ainda que não venha expresso cruamente. Também para os membros dessa escola, a intuição não é de maneira alguma um instrumento legítimo de conhecimento. Como mostra o livro de *Rickert* sobre "a filosofia da vida"[6], também eles se contrapõem ao intuicionismo, rejeitado em todas as suas formas.

A postura do realismo crítico frente à intuição é também predominantemente negativa. Eis o que diz, por exemplo, *J. Geyser*: "Eu me posiciono com as maiores reservas frente à 'intuição' como fonte do conhecimento, pois esse conceito não é de maneira alguma unívoco nem está clara e distintamente definido (circunscrito) para os que vivem falando em intuição e vêem nela a verdadeira fonte de conhecimento e de luz para nosso espírito. Segundo minha concepção de nosso humano conhecimento, as únicas objetualidades que somos capazes de apreender em si mesmas, em pessoa, por meio de uma visão (isto é, de uma percepção imediata) são os dados imediatos de nossa percepção interna e externa e as formas (essencialidades), relações entre essencialidades e outros estados de coisas

6. *Die Philosophie des Lebens*, 1920.

claramente discerníveis nessas objetualidades ou junto delas por meio de uma série de atos mentais determinados, quer essas formas, relações, etc. sejam singulares, quer sejam universais. Não reconheço como fonte de conhecimento uma visão autônoma de objetualidades metafísicas, de Deus, por exemplo, ou da substância psíquica ou, ainda, de relações éticas, estéticas, religiosas e de outro tipo *em substituição a* uma derivação a partir de conceitos e juízos extraídos da multiplicidade de dados intuitivamente conhecidos." *Geyser* só reconhece validade, portanto, a uma intuição racional que seja de natureza predominantemente formal. Outros representantes do realismo crítico fazem maiores concessões à intuição. Acima de todos, *A. Messer*. Ele aceita a intuição particularmente no terreno dos valores. Segundo ele, não apenas os valores estéticos, mas também os valores éticos são apreendidos por nós de modo imediato e intuitivo. A intuição é, nesse ponto, o único órgão de conhecimento. Também no campo metafísico há, segundo *Messer*, um conhecimento intuitivo. A existência de nosso eu e de nossa liberdade é, em especial, vista e vivenciada imediatamente por nós. "Temos um tipo de conhecimento intuitivo de nosso eu espiritual e da natureza de seus atos, e com base nesse conhecimento atribuímos a nosso eu uma liberdade indeterminista." Ainda mais positiva é a postura de *J. Volkelt* com respeito à intuição. Ele entende por intuição ou certeza intuitiva a vivência imediata de algo inexperienciável, a certeza a respeito de algo transubjetivo ou transcendente à consciência. Os objetos conhecidos por nós pela via da certeza intuitiva são, antes de mais nada, nosso próprio eu, o mundo exterior e nossos semelhantes. Além disso, os valores são também apreendidos imediatamente por nós. Há uma intuição estética, ética e religiosa. *Volkelt* sublinha que a certeza intuitiva é essencialmente distinta

tanto da certeza da consciência a respeito de si quanto da necessidade lógica no pensamento. Ela é "um tipo de certeza completamente peculiar, irredutível, original"; tem em comum com a autocerteza da consciência a imediatidade; com a necessidade lógica no pensamento, a validade transubjetiva. "A certeza intuitiva é uma crença de que nos sentimos em acordo com as coisas. Estando assim garantida pelas coisas, a certeza intuitiva é emparelhada em dignidade à necessidade lógica."

Um intuicionismo expresso é encontrado hoje em *Bergson*, em *Dilthey* e na *fenomenologia*. Segundo *Bergson*, o intelecto não é capaz de penetrar a essência das coisas: é capaz apenas de apreender a forma matemática e mecânica da realidade, mas não seu núcleo e conteúdo íntimos. Só a intuição é capaz disso. Ela é o "instinto desinteressado e tornado consciente de si mesmo". Pela intuição, apreendemos a realidade a partir de dentro, penetramos a intimidade da vida, entramos em contato com o núcleo e o centro de todas as coisas e "respiramos um pouco desse oceano da vida". A intuição é, portanto, a chave para a metafísica.

Da mesma forma que em *Bergson*, a intuição aparece em *Dilthey* como algo completamente irracional, como um entrar em contato emocional e volitivo com a realidade. Nossa convicção sobre a realidade do mundo exterior baseia-se, para *Dilthey*, numa experiência imediata de nossa vontade. Da mesma forma imediata e irracional, apreendemos a existência de nossos semelhantes. Sendo assim, a intuição desempenha, segundo *Dilthey*, um papel importante no campo histórico. As totalidades psíquicas com que nos deparamos nas personalidades históricas só podem ser apreendidas emocionalmente, só podem ser conhecidas intuitivamente. A intuição é, assim, o verdadeiro órgão de conhecimento do historiador.

Em *Bergson* e *Dilthey* a intuição tem um sentido completamente diverso daquele que possui para a *fenomenologia*. O que conta, nesse caso, como objeto de uma visão imediata não é a realidade enquanto tal, não é o ser-aí, mas o ser-assim. O ser-aí, a *existentia* é eliminada, é posta "entre parênteses" pela fenomenologia. Seu olhar dirige-se ao ser-assim, à essência, ao *eidos* das coisas. É isso que a fenomenologia acredita apreender por meio de uma visão imediata da essência. *Husserl* tenta esclarecer com exemplos o modo pelo qual isso deve ser entendido. "Quando elevamos 'cor' à condição de completa clareza, à condição de algo completamente dado, aquilo que é dado é uma essência; do mesmo modo, quando, numa visão pura, passando o olhar de percepção em percepção, elevamos aquilo que a percepção é, aquilo que ela é em si mesma, à condição de algo dado, apreendemos visualmente a essência 'percepção'. Até onde vai a intuição, a consciência visual, vai também a possibilidade da ideação ou intuição da essência correspondente."

Enquanto *Husserl* reconhece apenas uma intuição racional, no sentido de intuição da essência, *Scheler* assume, ao lado desta, uma intuição emocional, vendo nela o órgão para o conhecimento dos valores. Estes são completamente vedados ao entendimento. O entendimento é tão cego a eles quanto o ouvido às cores. Os valores são apreendidos imediatamente por nosso espírito do mesmo modo que as cores são apreendidas pelos olhos. *Scheler* caracteriza esse tipo de conhecimento como um "sentir intencional", em que os valores iluminam-se para nós. O mesmo se passa no campo religioso. Segundo *Scheler*, também Deus é intuitivamente conhecido. Pela via metafísica racional, chegamos a um fundamento absoluto do mundo; jamais, porém, a um Deus no sentido da religião. A nota característica da personalidade tem um valor

constitutivo para a idéia religiosa de Deus. Só posso conhecer uma pessoa na medida em que ela se manifesta para mim. A essa automanifestação de Deus corresponde, no lado do sujeito humano, a experiência religiosa. E assim, segundo *Scheler*, o Deus da religião só se eleva à condição de algo dado no contexto de uma experiência religiosa, de uma vivência e intuição imediatas.

2. O correto e o incorreto no intuicionismo

Reconhecer ou não a validade de um conhecimento intuitivo ao lado do racional e discursivo é algo que depende sobretudo de como se pensa a respeito da essência do homem. Quem vê o homem como um ser exclusiva ou preponderantemente teórico, cuja função é pensar, também irá reconhecer apenas o conhecimento racional como válido. Quem desloca o centro de gravidade do ser humano mais para o lado do sentimento e da vontade, estará inclinado de antemão a reconhecer, ao lado do tipo racional-discursivo de conhecimento, um outro tipo de apreensão do objeto. Estará convencido de que, ao caráter multifacetado da realidade, corresponde também uma multiplicidade de funções de conhecimento.

A primeira concepção é obviamente sinal de unilateralidade. Na maioria das vezes, provém de uma postura de alheamento em relação ao mundo e à vida que é tantas vezes encontrada nos filósofos. O filósofo, cuja função na vida é conhecer, acaba freqüentemente – como se costuma dizer – "julgando os outros por si mesmo", considerando o homem como um ser sobretudo cognoscente. Quem, ao contrário, se mantém sintonizado com a realidade concreta da vida, logo se convence de que o verdadeiro centro de gravidade do ser humano não está nas for-

ças intelectuais, mas nas emocionais e volitivas. Vê que o intelecto está completamente inserto na totalidade das forças espirituais humanas, delas depende e por elas está condicionado de muitas maneiras no exercício de suas funções. Não o intelecto, mas as forças do sentimento e da vontade, é que lhe parecem as dominantes nesse jogo de forças que chamamos vida.

Dentre os filósofos mais recentes, foi *Dilthey* quem chamou a atenção para esse fato. Em sua *Introdução às ciências do espírito*, volta-se energicamente contra os racionalismos e intelectualismos para os quais "nas veias do sujeito cognoscente não corre sangue, mas o suco diluído da razão enquanto mera atividade mental". "A preocupação histórica e filosófica com o homem em sua totalidade", diz ele, "levou-me a tomá-lo na multiplicidade de suas forças, enquanto ser que deseja, sente e representa, como base para a explicação do conhecimento e de seu conceito." (Prefácio) Desse modo, acabou pondo um conhecimento irracional-intuitivo ao lado do racional-discursivo.

Mas será que o reconhecimento da intuição não significa o fim de todo o conhecimento científico? Não significará a renúncia à *validade universal* e à *demonstrabilidade* que constituem a alma de todo conhecimento científico?

Frente a essa objeção, devemos fazer uma distinção. Trata-se da distinção entre o comportamento teórico e o prático. No campo *teórico*, a intuição não pode reclamar o direito de ser um meio de conhecimento autônomo, emparelhado ao conhecimento racional-discursivo. Nesse campo, o intelecto está com a palavra final. Toda intuição deve, aqui, legitimar-se perante o tribunal da razão. O opositor do intuicionismo está certo ao fazer essa exigência. Mas as coisas já não se passam do mesmo modo no campo *prático*. A intuição possui, nesse terreno, uma importância autônoma. Enquanto seres que sentem e querem, a

intuição é, para nós, o verdadeiro órgão do conhecimento. Se o que o intuicionismo ensina não é nada mais do que isso, a razão está do seu lado.

Daí resulta que devemos rejeitar a intuição *metafísica* no sentido que lhe dá *Bergson*. Não, porém, como se inexistisse algo que possamos chamar de intuição metafísica. A história da metafísica prova o contrário a cada passo. Ela mostra que todos os grandes sistemas metafísicos estão, em última análise, ancorados numa determinada intuição. Assim, não se pode pôr em dúvida a intuição metafísica como fato psicológico. Coisa muito diversa, porém, é a pergunta sobre a validade lógica da intuição. Ela jamais pode ser o fundamento último de validade para qualquer juízo no campo teórico e, em particular, na metafísica. Aqui, a última instância é o entendimento, e toda intuição deve submeter-se a seu crivo.

Em conseqüência das proposições que estabelecemos, devemos também negar reconhecimento à intuição do ser-assim ou *intuição da essência* de *Husserl*. Independentemente de que ela não seja, como mostra a crítica de *Volkelt* e de *Geyser*, um ato tão absolutamente simples e autônomo quanto pretendia *Husserl*, mas de consistir numa multiplicidade de atos mentais, ainda assim essa intuição não pode pretender ser uma instância última de validade. Ao fazer teoria do conhecimento, como o próprio nome já diz, comportamo-nos teoricamente, e devemos dar à razão a última palavra. Toda filosofia científica teria chegado ao fim se quiséssemos, por exemplo, justificar o princípio de causalidade, segundo o qual todo fenômeno tem uma causa, dizendo que entre os conceitos de fenômeno e de causa existe um nexo de essência que vemos de modo imediato. A um epistemólogo que falasse assim, deveríamos objetar com o fato de que quase todos os outros filósofos não conseguem ver tal nexo. Reconhecer

direitos a uma intuição da essência faria a filosofia perder sua validade universal e, em conseqüência, seu caráter racional e científico. Não é lícito, portanto, justificar as leis supremas do pensamento fazendo referência a uma "evidência imediata". Adiante examinaremos esse ponto mais de perto.

Frente à *intuição do ser-aí* de *Dilthey*, devemos nos posicionar de modo completamente diverso. Ela não pertence ao campo teórico, mas ao campo prático. Como seres ativos e dotados de vontade, entramos em contato com a realidade e a vivenciamos nos obstáculos que nos opõe. O que, antes de mais nada, dá testemunho de que nossa concepção sobre o ser-aí do mundo exterior está baseada, de fato, numa experiência interna, numa vivência imediata, é a certeza imediata e inabalável que associamos àquela concepção. Do ponto de vista do realismo crítico, não há que explicar essa certeza. O defensor desse ponto de vista concede que as provas da existência do mundo exterior não são de caráter conclusivo. Se nossa convicção quanto à existência de um mundo exterior real se baseasse em provas e demonstrações racionais, não possuiria essa certeza imediata e irresistível que lhe é própria. *Schopenhauer* observou, certa vez, que as pessoas que pretendem negar a existência do mundo exterior, nós simplesmente mandamos para o hospício.

O filósofo *Max Frischeisen-Köhler*, seguidor de *Dilthey*, procurou fundamentar a concepção aqui defendida na discussão muito clara e profunda que nos apresenta em sua obra *O problema da realidade*. Segundo ele, estaremos impotentes diante do problema da realidade enquanto admitirmos, com *Kant*, apenas duas fontes de conhecimento – a sensação e o pensamento. Desse modo não é possível superar o idealismo. O máximo que podemos fazer é pôr, no lugar da construção idealista, uma outra. Com isso, porém, estaremos em desvantagem frente ao idealismo sob o ponto de vista metodológico, pois este oferece uma teoria do conhecimento muito mais simples e unitária, na medida em que busca explicar o fenômeno do conhecimento sem a suposição de uma realidade exterior à consciência. Só é possível uma solução efetiva do problema quando supomos outra fonte de conhecimento além da sensação e do pensamento: a experiência e intuição interna. Sua importância ilumina-se a partir de uma consideração histórica da cultura humana. Os grandes edifícios religiosos, filosóficos e artísticos provam, por sua peculiaridade, que funções da consciência completamente diversas da sensação e do pensamento tiveram participação em sua gênese. Essas forças irracionais formam o órgão para o conhecimento do mundo exterior. O mundo exterior é imediatamente vivenciado por nós, e o mesmo vale para a existência de nossos semelhantes. Também "a interioridade de nossos semelhantes não é inferida, mas vivenciada de modo original".

Ainda menos controverso que o conhecimento do mundo exterior é o conhecimento sobre a existência de nosso *eu*. A esse respeito, a maioria absoluta dos epistemólogos sustenta a opinião, formulada claramente pela primeira vez por *Descartes*, de que vivenciamos imediatamente nossa própria existência. Em nosso pensar e em nosso querer, vivenciamo-nos como seres que realmente existem. Para ter certeza da própria existência, nenhuma inferência é necessária, apenas uma intuição simples de si mesmo. É pertinente a observação de *Bergson* a esse respeito: "Há pelo menos uma realidade que todos nós apreendemos a partir de dentro, por intuição e não por simples análise. É nossa própria pessoa em seu curso através do tempo. É nosso eu, que dura. Não somos capazes de co-vivenciar nenhuma outra coisa. Nosso próprio

eu, porém, nós certamente vivenciamos." (*Introdução à metafísica*, 1912)[7].

Se passamos ao campo dos valores, ao campo *estético*, a intuição gera menos polêmica. Dificilmente haverá disputa para saber se o conteúdo de um quadro, de uma obra de arte, de uma paisagem, é apreendido por nós de modo imediato e emocional e se existe, portanto, uma intuição estética. Basta uma simples reflexão para vermos que isso ocorre. Se vivenciássemos, por exemplo, a beleza de uma paisagem e tentássemos, por meio de operações do entendimento, revelar essa beleza a outra pessoa que não a tivesse sentido, logo perceberíamos que nossa tentativa lançara mão de meios inadequados. Valores estéticos não podem ser apreendidos discursivamente, por meio do entendimento, mas apenas intuitivamente, por meio do sentimento. Vale aqui, na verdade, o que disse o poeta: "Se não o sentirdes, não ireis capturá-lo."

As coisas já não são tão simples no terreno da *ética*. Quando avaliamos as ações e atitudes humanas atribuindo a um fato o predicado "bom" e a outro o predicado "mau", esse juízo de valor ocorre, segundo uma concepção muito difundida, pela aplicação de um padrão de medida, de uma norma moral superior à ação em apreço, medindo, de certo modo, essa ação. Se isso é verdade, nossos juízos éticos baseiam-se num conhecimento racional-discursivo. Não se pode negar a existência de juízos de valor que, de fato, ocorrem desse modo. Eles não são, porém, os juízos de valor primários e fundamentais. Estes baseiam-se numa experiência e numa apreensão imediata e emocional dos valores. Isso também pode ser constatado em que não teríamos êxito em tornar esses valores acessíveis a outrem pelas vias do entendimento. Como observa *Messer* de forma pertinente, "aquele que, a partir de uma comparação entre um boa-vida e uma personalidade moralmente refinada, não se vê intimamente convencido, por uma evidência imediata, do valor objetivamente mais alto da última, tampouco poderá ser convencido por provas de natureza intelectual"[8]. E mesmo admitindo que pudéssemos provar, ao menos até certo ponto, o valor moral de determinados tipos de comportamento (como, p. ex., a justiça, a moderação, a pureza) mediante uma consideração racional da essência e das finalidades do homem, deveríamos admitir, por outro lado, que o conteúdo interno, a verdadeira qualidade valorativa de disposições de espírito como a justiça, a moderação e a pureza só podem ser imediatamente vivenciadas, só podem ser intuídas.

Ainda que brevemente, consideremos o campo dos valores *religiosos*. Há uma concepção muito difundida segundo a qual o objeto valorativo do comportamento religioso, o objeto da religião, só pode ser conhecido pela via racional e discursiva. Em contrário, porém, tanto a história da religião quanto a psicologia da religião mostram que a vivência e a intuição também desempenham um papel preponderante no campo religioso. Em sua obra *A experiência religiosa enquanto problema filosófico*, o psicólogo da religião *Österreich* observa o seguinte: "Onde quer que exista uma vida religiosa intensa, deparamos com a crença num contato imediato da consciência com Deus. O divino deixa de ser transcendente, penetra a

7. O texto de *Bergson* foi ligeiramente modificado no final: "Podemos não simpatizar intelectualmente, ou mesmo espiritualmente, com nenhuma outra coisa. Mas simpatizamos seguramente com nós mesmos." (*La pensée et le mouvant*, Paris, 1939, p. 206.) Na definição do *Vocabulário* de *Lalande*, "simpatia", neste sentido, é a "comunicação interior de dois seres que não se relacionam por meio de movimentos exteriores ou de sensações, mas por uma espécie de 'participação' direta devida a uma comunidade de natureza". (N. do T.)

8. *Ethik*, 1918, p. 92.

esfera do imanente e passa a ser *imediatamente experimentado, vivenciado*."[9] O mesmo afirma *Volkelt* no valiosíssimo opúsculo *O que é religião?*, ao encarar a peculiaridade da vida religiosa como constituída pelo fato de "tomarmos consciência de modo imediato (de um modo, portanto, não mediado por pensamentos, inferências ou provas) de um conteúdo que atinge a esfera interior do inexperienciável"[10]. "Há muitos milhões de modos", diz ele, "de se atestar a existência de uma certeza completamente peculiar e intuitiva ali onde o homem está seguro de sentir-se em unidade com o infinito, com o absoluto, com o fundamento mais profundo de todo o ser, com aquilo que é eternamente um."[11]

Ao apresentar a história do problema da intuição, vimos o significado que a teoria do conhecimento místico e intuitivo de Deus teve para a história da filosofia. Há uma linha quase contínua indo de *Agostinho* – que elaborou a teoria dando continuidade a *Plotino* e a introduziu na mística cristã da Idade Média – até os dias de hoje, quando *Scheler*, em sua obra *Do eterno no homem*, afirma que o objetivo de seus esforços na filosofia da religião é "mostrar de modo cada vez mais claro o contato da alma com Deus que *Agostinho*, por meio do pensamento neoplatônico, esforçou-se por rastrear de modo sempre novo na experiência de seu grande coração e por apreender em palavras"[12].

Os representantes do intelectualismo religioso que, como *Geyser*, *Messer* e outros, só reconhecem direitos, no campo religioso, a um conhecimento racional e discursivo, partem de um falso pressuposto. Eles confundem *religião* com *metafísica*. No campo metafísico, em última análise, só há, como já vimos, conhecimento racional. É o entendimento que tem, aí, a última palavra. Acontece, porém, que Deus não é objeto da metafísica – e isso é desconsiderado pelos filósofos que mencionamos. A metafísica ocupa-se apenas do absoluto, do fundamento do mundo. Esse absoluto da metafísica, porém, é *toto coelo* diferente do Deus da religião. Aquele é um ser; este é, antes de mais nada, um valor. E, como qualquer valor, também o valor-Deus nos é dado exclusivamente na experiência interna. Não é na atitude racional-metafísica, mas na experiência religiosa que Deus chega à condição de algo dado.

9. P. 11.

10. P. 10.

11. Pp. 12-13.

12. Prefácio. Mais detalhes sobre isto em minha obra *Agostinho e seu significado para a atualidade*, Stuttgart, 1924.

O intelectualismo religioso também defronta-se com que a certeza do homem religioso com relação a Deus é de um *tipo completamente diferente* daquela ao qual pertence a certeza nascida de complexas inferências metafísicas. Se a crença em Deus estivesse baseada em tais fundamentos, não possuiria a absoluta inquebrantabilidade que, no homem religioso, de fato possui. Ninguém se deixou até hoje torturar por uma hipótese metafísica; por outro lado, milhões de homens, tanto dentro quanto fora da cristandade, já deixaram sua última gota de sangue escorrer na areia por sua fé em Deus. Para qualquer pessoa imparcial, esse fato fala uma linguagem bastante clara.

V. O critério da verdade

1. O conceito de verdade

Falta ainda investigar uma última questão: a questão sobre o critério da verdade. Não basta que nosso juízo seja verdadeiro. Devemos também alcançar a certeza de que ele é verdadeiro. O que nos confere tal certeza? Como sabemos se um juízo é verdadeiro ou falso? Essa é a questão sobre o critério ou característica da verdade. Antes de poder respondê-la, devemos ter clareza a respeito do conceito de verdade.

Já falamos muitas vezes sobre o conceito de verdade. Quando descrevemos o fenômeno do conhecimento, constatamos que, para a consciência natural, a verdade do conhecimento consiste na concordância do conteúdo do pensamento com o objeto. Chamamos essa concepção de conceito *transcendente* de verdade. Mas ela se contrapõe a uma outra, que chamamos de conceito *imanente* de verdade, segundo a qual a essência da verdade não reside numa relação do conteúdo do pensamento com algo contraposto, transcendente, mas sim no interior do próprio pensamento. A verdade é a concordância do pensamento consigo mesmo. Um juízo é verdadeiro quando construído segundo as leis e normas do pensamento. De acordo com essa concepção, a verdade significa algo puramente formal. Ela coincide com a correção lógica.

A decisão a respeito de qual dos dois conceitos devemos considerar correto já está contida em nosso posicionamento diante do conflito entre idealismo e realismo. Acreditávamos poder decidir esse conflito em favor do realismo. Isso significa uma rejeição do conceito imanente de verdade, que pode muito bem ser caracterizado como o conceito *idealista* de verdade. É só no terreno do idealismo que ele faz sentido. Só faz sentido tomar a verdade por algo puramente imanente caso não haja qualquer objeto real, exterior à consciência. Nesse caso, essa concepção será certamente necessária, pois se não houver objetos independentes do pensamento, se todo o ser residir no interior do pensamento, a verdade só pode consistir no acordo dos conteúdos de pensamento entre si, vale dizer, na correção lógica.

O conceito imanente de verdade pode certamente ser associado àquele ponto de vista epistemológico que *Eduard von Hartmann* chama de "idealismo inconseqüente" e que foi apresentado por nós sob o nome de fenomenalismo. Segundo o fenomenalismo, certamente existem objetos independentes do pensamento, coisas em si. Elas são, porém, completamente incognoscíveis. Desse ponto de vista, portanto, não faz qualquer sentido querer ver na verdade uma concordância do pensamento com os objetos. Nada podemos dizer a esse respeito, já que não conhecemos os objetos. A verdade do conhecimento só pode consistir, portanto, na produção de objetos em conformidade com as leis do pensamento, vale dizer, na concordância do pensamento com suas próprias leis.

Como já vimos, esse ponto de vista defendido por *Kant* é inviável. O dilema consiste no seguinte: ou eliminamos as coisas em si, instituindo um idealismo estrito, como fez o neokantismo na esteira do pensamento kantiano; ou reconhecemos a existência de objetos reais, independentes da consciência, como fez o próprio *Kant*. Nesse caso, porém, não poderemos de modo algum, nos conceitos de conhecimento e de verdade, desconsiderar uma relação com os objetos. Já em *Kant*, essa relação desempenha um papel importante na explicação genética do conhecimento. É por meio dela que *Kant* explica as sensações, que surgiriam na medida em que as coisas em si afetassem nossa consciência. É bem verdade que, segundo *Kant*, as sensações deveriam ser completamente indeterminadas e desordenadas. Mas, como já vimos, devemos pressupor no material sensível um fundamento objetivo para o fato de aplicarmos às sensações ora esta, ora aquela forma da intuição ou do pensamento. Se o tempo e o espaço puderem existir formalmente e apenas em nossa consciência, deveremos supor que os objetos são portadores de certas determinações reais que nos levam a aplicar aquelas formas da intuição. E o mesmo vale para as formas do pensamento, as categorias. Ainda que a causalidade possa ser primariamente uma forma do pensamento, eu devo pressupor um *fundamentum in re* para ela, caso queira explicar o fato de que são percepções muito bem determinadas que me levam a aplicar exatamente esta categoria. Como bem observa *Heinrich Maier*, "o modo pelo qual os elementos de nossas representações da realidade apontam para o transubjetivo já nos obriga a pressupor neste X uma certa estrutura e certas determinações positivas"[13].

Mas – alguém poderá objetar – esse modo de ver as coisas não nos faz retroceder àquele conceito, já reconhecido por nós como unilateral e inadequado, que vê no conhecimento uma repetição, uma reprodução do mundo dos objetos? Essa objeção é precipitada. Ela se baseia no

13. *Psicologia do pensamento emocional*, p. 328.

seguinte dilema: o conhecimento é ou uma reprodução ou uma produção do objeto. Esse "ou isto ou aquilo", porém, é descabido. Tem razão *Külpe* quando enfatiza: "Devemos nos precaver contra a disjunção incompleta segundo a qual o conhecimento deve ser ou uma atividade criativa, ou uma reprodução. Existe uma terceira possibilidade: que ele seja apreensão de uma realidade não-dada que, no entanto, manifesta-se por meio do que é dado."[14] Nosso conhecimento é e continua sendo relativo aos objetos. Nenhum idealismo pode escapar disso. Essa relação, porém, não precisa consistir numa reprodução. Basta supor que exista uma coordenação, uma relação, feita conforme certas leis, entre o conteúdo do pensamento e o objeto. Nossos conteúdos de pensamento não são reproduções, e sim, nas palavras de *Maier*, "símbolos das determinações transubjetivas"[15]. Mas "esse conhecimento abstrato e simbólico", como ele próprio acrescenta, "é capaz de penetrar profundamente o reino do transubjetivo"[16].

Chegamos, assim, a uma confirmação da concepção indicada logo no início, como aquela que a consciência natural possui do conhecimento humano. Essa confirmação certamente significa, ao mesmo tempo, uma *purificação crítica* daquela concepção. Seu postulado de que o conhecimento significa uma relação entre um sujeito e um objeto revelou-se sustentável. Juntamente com esse conceito de conhecimento está igualmente justificado em princípio o conceito de verdade da consciência natural. Para esse conceito, é essencial a relação do conteúdo de pensamento com o objeto. Essa relação certamente não siginifica uma reprodução (aqui, a concepção natural sofre uma correção), mas uma coordenação seguindo certas leis.

14. *Realização I*, p. 238.
15. *Psicologia do pensamento emocional*, p. 335.
16. *Id.*, p. 328.

O idealismo representa a tentativa de remover o dualismo de sujeito e objeto, e de instituir um *monismo epistemológico*. Ele faz essa tentativa por acreditar que, desse modo, todas as dificuldades ligadas ao problema do conhecimento são eliminadas. Parece-lhe que tais dificuldades têm seu fundamento mais profundo naquele dualismo. Essa interpretação monista, porém, é uma violência à realidade. Ela tem lugar na medida em que só reconhecemos validade a uma das três esferas com as quais o fenômeno do conhecimento faz fronteira, a saber, a esfera lógica. A face psicológica e a face ontológica do fenômeno do conhecimento são, por assim dizer, suprimidas em favor da lógica. Poderíamos, em função disto, chamar esse ponto de vista de *logicismo*.

2. O critério da verdade

A questão sobre o conceito de verdade está estreitamente ligada à questão sobre o critério da verdade. Isso pode ser mais facilmente mostrado no caso do idealismo lógico. Para ele, como vimos, verdade significa concordância do pensamento consigo mesmo. Em que posso reconhecer essa concordância? A resposta será: na ausência de contradição, pois meu pensamento concorda consigo próprio se (e somente se) estiver livre de contradições. Assim, o conceito imanente ou idealista de verdade arrasta necessariamente consigo um critério de verdade – a *ausência de contradição*.

A ausência de contradição é, de fato, um critério de verdade, mas não universal, válido para o conhecimento em geral; ele vale apenas para um certo tipo de conhecimento, para um campo determinado do conhecimento. Qual seja esse campo, é bem evidente: é o campo das

ciências formais ou *ideais*. Aqui (que se pense na lógica ou na matemática), o pensamento não lida com objetos reais, mas com objetos pensados, ideais, de modo que permanece em sua própria esfera. Vale, portanto, o conceito imanente de verdade e, conseqüentemente, o critério de verdade que é dado juntamente com aquele conceito. Nesse campo, um juízo é verdadeiro se construído segundo as leis e normas do pensamento. E, que tenha sido construído assim, é algo que sei pela ausência de contradição.

Esse critério, porém, fracassa tão logo tratemos não mais de objetos ideais, mas de objetos reais ou reais para a consciência. Nesse caso, devemos procurar outros critérios de verdade. Fixemo-nos primeiramente nos dados da consciência. Possuo uma certeza imediata a respeito do vermelho que vejo ou da dor que sinto. Obtemos, com isso, outro critério de verdade. Ele consiste na imediata presença de um objeto. Por esse critério, são verdadeiros os juízos baseados na imediatidade do objeto a que o juízo se refere. A esse respeito tem-se falado também numa "evidência da percepção interna" (*Meinong*). *Volkelt* quis referir-se à mesma coisa quando falou numa "autocerteza da consciência". Essa deve ser tomada, segundo ele, como "um princípio absolutamente último de certeza"[17]. Mais concretamente, ele a caracteriza como uma *certeza pré-lógica*, em que o trabalho do pensamento não tem parte. Ele conta como certeza desse tipo não apenas a percepção imediata de certos conteúdos de consciência, mas também as relações existentes entre esses conteúdos. Não apenas o juízo "eu vejo um preto e um branco", mas também o juízo "o preto é diferente do branco" pertence ao círculo da autocerteza da consciência. Isso baseia-se

17. *Certeza e verdade*, p. 69.

no fato de que "simultaneamente a esses dois conteúdos perceptivos que no uso comum da linguagem chamamos de preto e branco, sua diferença também me é dada"[18].

Pode-se perguntar agora se o critério da evidência imediata vale não apenas para conteúdos perceptivos, mas também para conteúdos de pensamento. Isso equivale a perguntar se, além da evidência da percepção, há também uma *evidência do pensamento conceitual* e se podemos divisar nela um critério de verdade.

Muitos epistemólogos responderam afirmativamente a essa questão, sem maiores preocupações. Essa afirmação pode ter dois sentidos. Por evidência pode-se entender tanto algo *irracional* quanto algo *racional*. No primeiro caso, evidência significa o mesmo que sentimento de evidência, isto é, uma certeza imediata de caráter emocional. Ela está presente em todo conhecimento intuitivo, é algo de subjetivo e, assim, não pode pretender validade universal. É exatamente nisso que consiste a peculiaridade da certeza intuitiva – ela não pode ser fundamentada de modo logicamente obrigatório e universalmente válido, apenas pode ser pessoalmente vivenciada. Isso não significa de modo algum renúncia à objetividade. O juízo "uma personalidade moralmente refinada incorpora um valor moral mais alto que o de um homem dominado por prazeres baixos" expressa uma situação ética objetiva e pode reivindicar objetividade, muito embora seu reconhecimento não seja logicamente obrigatório e lhe falte, nesse sentido, validade universal. *Objetividade* e *validade universal* devem, portanto, ser muito bem distinguidas. Muitas das objeções contra a intuição e o conhecimento intuitivo são feitas exatamente em função da incapacidade de distinguir entre a objetividade e a validade universal do conhecimento.

18. *Id.*, p. 99.

Todo conhecimento científico possui validade universal. Pode-se quase identificar o conhecimento científico ao conhecimento universalmente válido. Conseqüentemente, no campo do conhecimento científico e teórico, não se pode apresentar a evidência no sentido descrito como critério de verdade. Se alguém quisesse justificar a verdade das leis superiores do pensamento apontando para o sentimento de evidência que acompanha tais leis e dizendo algo como "aqueles juízos são verdadeiros porque eu me sinto interiormente compelido a tomá-los por verdadeiros", isto significaria a renúncia à validade universal e, conseqüentemente, o fim da filosofia científica.

Muitos epistemólogos, no entanto, sustentam que a evidência é um critério de verdade no campo teórico. Mas entendem a evidência no segundo dos dois sentidos há pouco referidos. Para eles, evidência não é algo irracional, relativo ao sentimento, mas algo *racional*, relativo ao entendimento. Significa o mesmo que inspeção imediata dos fatos objetivos. Essa evidência aparece como *lógica* ou *objetiva* por oposição à *psicológica* ou *subjetiva* tratada mais acima. Ocorre, porém, que essa diferenciação não cumpre seus objetivos. O epistemólogo que a faz não pode evitar a necessidade de distinguir, no interior da evidência lógica ou objetiva, o verdadeiro do falso, o real do aparente, o legítimo do ilegítimo. Com isso, estará abandonando a evidência como critério efetivo e último da verdade, pois precisará de outro critério que lhe diga quando e onde está diante de uma evidência legítima e verdadeira, ou apenas aparente e ilegítima.

Quando *Geyser*, em seu opúsculo *Sobre a verdade e a evidência*, distingue entre *evidência* e *vivência da evidência*, entendendo pela primeira o fato objetivo ao qual o juízo se refere, não está dando uma solução efetiva para a dificuldade. Essa solução, à primeira vista, parece tirar-nos da dificuldade, já que a distinção entre evidência legítima e ilegítima diz respeito, agora, não mais à evidência ela mesma, mas apenas à sua vivência. Não é correto, porém, deslocar a evidência para fora da consciência, do modo como *Geyser* faz. O que quer que se entenda por evidência, não se pode desconsiderar, nela, a relação com a consciência cognoscente, quer essa relação seja caracterizada, a partir do objeto ou do fato, como uma iluminação, quer seja caracterizada, a partir da consciência, como um ver ou apreender. Como *Geyser* usa a palavra evidência num sentido que vai de encontro ao uso filosófico da linguagem, é só aparentemente que ele escapa à dificuldade aqui existente.

Também há, sem dúvida, evidência no campo do pensamento. Quando afirmo que todos os corpos são extensos ou que o todo é maior do que a parte, a verdade desses juízos é imediatamente clara para mim. Mas a evidência não pode ser encarada como o *verdadeiro fundamento de validade* desses juízos. Ela é, antes, a maneira pela qual aquilo que é de natureza lógica se faz valer na consciência. "A única coisa que podemos dizer é que a necessidade puramente objetiva daquilo que é lógico nos vem subjetivamente à consciência sob a forma de uma certeza imediata... Por isso, se um juízo puder ser logicamente fundamentado, não deveremos responder à questão sobre o critério dessa fundamentação dizendo que reside na certeza imediata com que ela se impõe; o critério está em que ela sustente o juízo em questão de modo logicamente imperioso." (*Volkelt*)

O fundamento lógico dos dois juízos citados acima não reside na evidência, mas nas *leis lógicas do pensamento*. Se analiso o conceito de corpo, encontro aí a nota característica da extensão. Do mesmo modo, a análise do conceito "todo" mostra que ele é necessariamente maior

que sua parte. Nessa análise conceitual, deixo-me guiar pelas leis lógicas do pensamento, o princípio de identidade e o princípio de contradição. É neles que a verdade daqueles juízos está ancorada. Quem não reconhece a verdade daqueles juízos está indiretamente negando as leis lógicas do pensamento. Essas leis constituem, portanto, o fundamento último de verdade daqueles juízos.

Se perguntamos agora pelo fundamento das próprias leis supremas do pensamento, é evidente que elas só podem ser fundamentadas por si mesmas. Essa autofundamentação, porém, não está assentada na evidência, mas no caráter de pressupostos necessários que elas possuem para todo o pensamento e todo o conhecimento. Nessas leis revela-se a estrutura, a essência do pensamento. Elas não passam de uma formulação da legalidade essencial do pensamento. Sua negação significa a supressão do próprio pensamento. Sem elas, todo pensamento e todo conhecimento ficam impossíveis. É nisso que consiste sua justificação. É a fundamentação que *Kant* levou a efeito pela primeira vez e chamou de "dedução transcendental".

Mas existem certamente princípios do conhecimento que não se deixam reduzir às leis lógicas do pensamento. Isso vale, por exemplo, para o *princípio de causalidade*. Como veremos mais adiante, não é possível salvaguardar esse princípio pela via da análise conceitual. Também aqui só é possível uma fundamentação transcendental. Ela repousa sobre o caráter que o princípio de causalidade possui como pressuposto necessário, não certamente para todo pensamento e conhecimento, mas para todo conhecimento científico real, vale dizer, para todo conhecimento dirigido ao ser e ao acontecer efetivos. Não seríamos capazes de dar nenhum passo no campo do ser e do acontecer reais, caso não partíssemos do pressuposto de que todo acontecimento desenrola-se segundo leis, de que é

regido pelo princípio de causalidade. Também nesse caso, portanto, a fundamentação do princípio não está assentada em sua evidência, mas em sua finalidade e significação fundante com relação ao conhecimento. Em geral, podemos dizer com *Switalski*: "O que garante validade aos princípios não é a matizada vivência da evidência, mas sim a intuição de sua fecundidade sistemática."[19]

19. *Problemas do conhecimento*, II, p. 13.

SEGUNDA PARTE

Teoria especial do conhecimento

1. Sua tarefa

A teoria do conhecimento busca compreender o pensamento humano em sua referência objetiva, em seu relacionamento com os objetos. A relação de todo pensamento com os objetos é o objeto formal da teoria do conhecimento. Por isso a descrevemos também como teoria do pensamento verdadeiro.

Enquanto a teoria geral do conhecimento investiga o relacionamento de nosso pensamento com os objetos de maneira geral, a teoria especial do conhecimento volta sua atenção para os conteúdos de pensamento em que o relacionamento com os objetos encontra sua mais elementar expressão. Em outras palavras, ela investiga os conceitos primitivos mais gerais com que tentamos definir os objetos. Esses conceitos supremos chamam-se categorias. Por isso, a teoria especial do conhecimento é essencialmente uma teoria das categorias.

Enquanto teoria das categorias, a teoria especial do conhecimento mantém relações estreitas com a *metafísica geral* ou *ontologia*, já que, enquanto teoria do ser, é natural que esta investigue os conceitos mais gerais voltados ao ser. As categorias, entretanto, são tratadas pela teoria especial do conhecimento e pela metafísica a partir de pontos de vista diferentes. "A teoria das categorias", obser-

va *Volkelt*, "tem a mais estreita afinidade com a metafísica. Os mesmos conceitos são investigados por uma e pela outra, embora a formulação de questões seja essencialmente diferente em ambas as ciências. A teoria das categorias concentra-se na origem lógica dessas formas do pensamento: investiga de que modo esses conceitos surgem a partir da legalidade essencial do pensamento juntamente com o caráter dos dados da experiência. Com isso, fica simultaneamente dito que essa investigação assume, do começo ao fim, o ponto de vista da questão sobre a validade. A discussão sobre a origem lógica das categorias é, ao mesmo tempo, um esclarecimento de sua validade. O direcionamento da metafísica é outro. Para ela, é o ponto de vista do ser que dita as normas. Ela pretende, partindo dos fatos da experiência, obter uma visão da estrutura essencial do mundo, dos princípios de toda a realidade."[20]

Na exposição da teoria especial do conhecimento, discutiremos primeiro a essência das categorias, isto é, a questão de sua validade objetiva, para logo nos dedicarmos às diferentes tentativas de formular um sistema de categorias. Selecionaremos, então, as duas categorias principais, substância e causalidade, para fazê-las objeto de uma discussão especial. Afinal, investigaremos brevemente a questão das relações entre fé e conhecimento.

2. A essência das categorias

Para a concepção que se formule sobre as categorias, é decisiva a que se tenha adotado quanto aos princípios epistemológicos fundamentais. Se o conhecimento huma-

20. *Certeza e verdade*, p. 565.

no é, como ensina *Aristóteles*, uma reprodução dos objetos; se estes são em si mesmos determinados e dotados de forma, então os conceitos fundamentais do conhecimento, as categorias, apresentam as determinações mais gerais dos objetos, as estruturas objetivas do ser. Se, ao contrário, o pensamento produz os objetos, como ensina *Kant*, as categorias aparecem como determinações puras do pensamento, como formas e funções *a priori* da consciência. Essas duas concepções sobre a essência das categorias estão em acentuada oposição. Conforme uma delas, as categorias são *formas do ser, determinações dos objetos*; conforme a outra, são *formas do pensamento, determinações do pensamento*. A primeira é a concepção objetivista e realista; a segunda, a apriorística e idealista.

Esta é representada hoje em dia pelo *neokantismo*, escola que, como vimos, desenvolveu o idealismo transcendental de *Kant* na direção de um panlogismo estrito. Segundo essa concepção, os objetos são construídos por nossa consciência cognoscente não apenas em seu ser-assim, mas também em seu ser-aí. Para isso, o principal meio que utilizamos são as categorias. Elas são, portanto, "elementos do pensamento puro" (*Cohen*), "funções lógicas fundamentais" (*Natorp*). Assim, estamos frente a uma concepção estritamente apriorística e idealista das categorias. As categorias não passam de determinações puras do pensamento.

No terreno da concepção objetivista das categorias estão, hoje, a fenomenologia, a teoria do objeto e o realismo crítico. O fundador da *fenomenologia*, *Edmund Husserl*, em suas *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma pesquisa fenomenológica*, distingue entre categorias formais ou lógicas e categorias materiais ou regionais. Pelas primeiras, entende os "conceitos com os quais, no sistema dos axiomas, se define a essência lógica do objeto em

geral, ou as propriedades necessárias e constitutivas de um objeto enquanto tal"[21]. Diferentes dessas são as categorias materiais ou regionais. "Esses conceitos não expressam particularizações de categorias puramente lógicas, mas são sobreeminentes porque expressam, por meio dos axiomas regionais, aquilo que pertence *peculiarmente* à essência regional, ou seja, *porque expressam com universalidade eidética aquilo que deve convir 'a priori' e 'sinteticamente' a um objeto da região*."[22] Tanto na definição das categorias formais quanto na das materiais revela-se claramente a concepção objetivista. *Scheler* se manifesta no mesmo sentido sobre a essência das categorias quando, voltando-se contra *Kant*, observa: "Tanto o material desordenado e informe da sensação, quanto as funções regulares da síntese (funções categoriais) que não se vêem em parte alguma, são puras invenções mutuamente condicionantes que devemos a *Kant*. As unidades formais que *Kant* apresenta como exemplos de suas categorias e muitas outras ainda que não apresenta são *determinações do objeto* que pertencem ao próprio dado: assim é com a substância e a causalidade, com as relações, as figuras, etc."[23]

Na moderna *teoria dos objetos*, tal como defendida por *Alexius Meinong*, as categorias aparecem como propriedades do objeto. Essa teoria assenta-se na intuição fundamental de que a consciência cognoscente está diante de objetos prontos, em si mesmos determinados. Daí resulta a concepção objetivista das categorias. O filósofo *Hans Driesch*, que foi fortemente influenciado pela teoria dos objetos, faz uma afirmação que está de acordo

21. P. 22.
22. *Id.*, p. 31.
23. *Do eterno no homem*, pp. 441 s.

com a concepção dominante dessa teoria: "A teoria segundo a qual o dado é um material bruto e caótico que *eu* processo ativamente com formas de ordenação deve ser rejeitada: eu intuo o dado em suas formas de ordenação intuitivas e não-intuitivas."[24]

Oswald Külpe, que já conhecemos como um dos principais representantes do realismo crítico, destacou-se pela fundamentação epistemológica que elaborou para a concepção objetivista das categorias. Em seu ensaio *Sobre a doutrina das categorias*, procurou defender o objetivismo na teoria das categorias levantando sete objeções de princípio contra a concepção apriorística e idealista. O idealismo, segundo ele, não é capaz de tornar compreensível, a partir da natureza do pensamento, nem a diferença das formas categoriais entre si, nem a diferença entre os âmbitos de validade. Também não é capaz de explicar o fato "de que as determinações categoriais mantêm conexões *regulares* com outras determinações e de que a afirmação de uma descoberta categorial que deva ligar-se a um ou mais objetos possa ser feita com uma segurança e um rigor que não fica nada a dever à constatação de um dado empírico imediato"[25]. A concepção idealista, portanto, vê-se em apuros ante o problema da unificação das determinações categoriais com as outras determinações, inerentes aos objetos. Mais ainda, ela não pode fornecer nenhuma base explicativa satisfatória para a dependência que os sistemas de categorias apresentam (na filosofia moderna, de modo especialmente claro) em relação aos campos de objetos. Finalmente, a solução idealista fracassa frente a duas dificuldades de princípio. A primeira refere-se à posição lógica dos conceitos categoriais. "Se

24. *Conhecimento e pensamento*, 1919, p. 25.
25. *Sobre a doutrina das categorias*, pp. 52 s.

as funções do pensamento estabelecem determinações categoriais presentes nos objetos e se essas determinações se mostram como características e relações desses objetos, deve ser possível percorrer sem saltos nem mudanças de direção as séries lógicas de estágios que sobem até essas determinações e descem a partir delas. A validade universal, nesse caso, é mera conseqüência da posição que elas ocupam no topo de toda a ordenação. Se, ao contrário, o conteúdo dos conceitos de base são formas ou funções do pensamento, já não é evidente como poderíamos obter ou afirmar sua preeminência lógica."[26] A segunda dificuldade concerne à posição da psicologia em relação às categorias. A psicologia não considera as categorias como funções psíquicas primárias, conforme conviria à concepção idealista, mas apenas como operações e tendências particulares das mesmas. Daí que "realizar determinações categoriais não é outra coisa senão descobrir as características e relações mais gerais presentes nos objetos"[27].

Indiscutivelmente, *Külpe* tem razão quando afirma não ser possível deduzir as categorias a partir do pensamento puro. Não apenas o pensamento, mas também a experiência participa de sua entrada em cena. Conseqüentemente, as categorias referem-se aos objetos e às determinações presentes nesses objetos. Nenhum apriorismo ou idealismo pode tomar delas essa relação com os objetos. Não se quer dizer com isso que as categorias sejam reproduções adequadas das propriedades dos objetos. Ao contrário, seguindo o que foi dito sobre o problema do sujeito e do objeto, podemos dizer que os objetos devem ser constituídos de modo que nos façam aplicar-lhes categorias determinadas. Deve haver, portanto, relações regu-

26. *Id.*, p. 73.
27. *Id.*, p. 88.

lares entre o objeto e as categorias. Com *Eisler*, podemos resumir nossa concepção dizendo que "as determinações dos conteúdos de experiência mantêm relações unívocas com os elementos transcendentes dos quais aqueles conteúdos dependem. Ainda que a constituição e o modo de operar desses elementos, embora pensáveis, não sejam diretamente cognoscíveis, temos pelo menos um conhecimento indireto, simbólico deles, *uma tradução de seu ser na linguagem da consciência*. Não existe, portanto, qualquer identidade ou igualdade entre consciência cognoscente e realidade absoluta, mas uma *coordenação* de certas partes constituintes do ser fenomênico com o ser-em-si das coisas, sobre a qual se assenta a *objetividade* do conhecimento, *a possibilidade de um conhecimento universalmente válido do mesmo objeto pelos mais diferentes sujeitos*"[28].

3. O sistema das categorias

No curso da história da filosofia, fizeram-se muitas tentativas de compilar as categorias, de encontrar um sistema de categorias. A primeira tentativa foi feita por *Aristóteles*. Ele distinguiu dez "tipos de declarações sobre o ser" ou categorias: 1. substância ou essência, p. ex., homem, cavalo; 2. quantidade, p. ex., duas ou três jardas de comprimento; 3. qualidade, p. ex., sábio, educado; 4. relação, p. ex., menor que isto, maior que aquilo; 5. lugar, p. ex., no mercado; 6. tempo, p. ex., hoje, ontem; 7. posição, p. ex., ele está em pé, está sentado; 8. estado, p. ex., ele está vestido, está armado; 9. ação, p. ex., ele corta; 10. paixão, p. ex., ele é cortado.

28. *Introdução à teoria do conhecimento*, p. 267.

Aristóteles obtém essa tábua de categorias a partir das proposições declarativas. As partes principais da proposição são o sujeito e o predicado. A categoria de substância em *Aristóteles* não passa, no fundo, do sujeito substantivo; as outras nove, que significam apenas acidentes, são os predicados possíveis. Todas as dez categorias podem ser reunidas numa só proposição: "O grande (quantidade) cavalo (substância) marrom (qualidade) está (posição ou ação ou paixão) selado (estado) de manhã (tempo) ao lado do jóquei (relação) no pátio (lugar)."

Contra o sistema aristotélico de categorias tem-se observado, com razão, que se baseia num pressuposto – o do paralelismo entre *tipos de palavras* e *categorias* – que é incorreto. Portanto, quando *Kant* tentou derivar as categorias, não dos tipos de palavras, mas dos tipos de juízos, isso representou um passo adiante em relação a *Aristóteles*. Segundo *Kant*, o entendimento é a faculdade de julgar. Em todo tipo de juízo ocorre uma conexão (síntese) entre sujeito e predicado sob um determinado ponto de vista. A categoria indica exatamente esse ponto de vista. Segundo *Kant*, portanto, podemos distinguir tantos tipos de juízo quantas são as categorias. Os juízos, por sua vez, dividem-se do seguinte modo: 1. segundo a sua quantidade, isto é, a extensão de sua validade, dividem-se em singulares (este S é P), particulares (alguns S são P) e universais (todos os S são P); 2. segundo sua qualidade, dividem-se em afirmativos (S é P), negativos (S não é P) e infinitos (S é um não-P); segundo sua relação, vale dizer, segundo a relação entre as representações, dividem-se em categóricos (S é P), hipotéticos (se S é P, então não é Q) e disjuntivos (S é ou P ou Q); 4. segundo sua modalidade, isto é, seu valor epistêmico, dividem-se em problemáticos (talvez S seja P), assertóricos (S é P) e apodíticos (S é necessariamente P).

A esse sistema dos tipos de juízo corresponde o *sistema das categorias*: 1. categorias de quantidade: unidade, pluralidade, totalidade; 2. categorias de qualidade: realidade, negação, limitação; 3. categorias de relação: substância-acidente, causa-efeito, ação recíproca; 4. categorias de modalidade: existência, possibilidade, necessidade.

Aquilo que *Hauck* escreveu em seu ensaio sobre "A gênese da tábua kantiana dos juízos" foi apenas a repetição do que é hoje a opinião quase universalmente predominante sobre a tábua kantiana das categorias. "O erro de *Kant* consistiu em ter pretendido obter, na tábua dos juízos, um roteiro mais seguro para a busca dos conceitos puros do entendimento e, no entanto, ter alterado esse mesmo roteiro conforme os conceitos lhe vinham à mente. Ele só encontrou o que procurava nos juízos porque ele mesmo havia posto isso lá."[29]

A mais importante busca de um sistema de categorias desde *Kant* foi empreendida por *Eduard von Hartmann*. Ele define a essência das categorias do seguinte modo: "Entendo por categoria", diz no prefácio à sua *Doutrina das categorias*, "uma função intelectual inconsciente de determinado tipo e modo ou uma determinação lógica inconsciente que estabelece certas relações." As categorias pertencem, portanto, à esfera do inconsciente. É apenas por seus resultados, por certos elementos formais do conteúdo da consciência que elas penetram o campo da consciência. Assim, partindo do conteúdo de consciência que lhe é dado já pronto, a reflexão consciente pode ir desvelando *a posteriori* por abstração, as formas relacionais que eram efetivas quando da formação daquele conteúdo, e ir obtendo os conceitos categoriais. Esses conceitos são, portanto, "os representantes na consciência das

29. *Kantstudien* XI, p. 207.

funções categoriais inconscientes indutivamente inferidas". Por isso, o método que *Hartmann* utiliza na busca das categorias é a análise psicológica do conteúdo da consciência.

Hartmann divide as categorias em categorias da *sensibilidade* e categorias do *pensamento*. As primeiras, por sua vez, dividem-se em categorias de sensação e categorias da intuição. Na esfera das sensações, aparece primeiramente a qualidade como resultado de uma síntese inconsciente que é feita a partir de intensidades de sensação. A qualidade aparece, por isso, como uma autêntica categoria. Outras categorias que vêm juntar-se a esta são a "quantidade intensiva" e a "quantidade extensiva" ou temporalidade. Na esfera da intuição, a "quantidade extensiva" ou espacialidade apresenta-se como resultado de uma função sintética e, por isso, como uma categoria autêntica. As categorias do pensamento dividem-se nas do pensamento reflexivo e nas do pensamento especulativo. A relação aparece como a "categoria fundamental". Todas as outras categorias são, no final das contas, "apenas determinações dessa categoria fundamental". Às categorias do pensamento *reflexivo* pertencem primeiramente as categorias do pensamento comparativo. As categorias principais, aqui, são a identidade e o contraste; as secundárias são a igualdade, a semelhança, a diferença e a negação. Vêm então as categorias do pensamento separador e conector. Aqui, as categorias principais são a multiplicidade e a unidade; as secundárias, o todo, a parte, a totalidade e a categoria "alguns". A seguir, as categorias do pensamento mensurador. A categoria principal, aqui, é o número; a secundária, a infinitude. Vêm depois as categorias do pensamento inferente. A categoria principal é a determinação lógica; as secundárias são as diferentes formas da determinação lógica (dedução e indução). Finalmente,

as categorias da modalidade: realidade, necessidade, acidentalidade, possibilidade e probabilidade. O segundo grupo de categorias do pensamento é formado pelas categorias do pensamento *especulativo*. Destas, há três: causalidade, finalidade, substancialidade. A última é a categoria mais alta de todas, o ápice de todo o sistema das categorias.

Como já dissemos, *Hartmann* faz uso, na derivação das categorias, do método psicológico de análise dos conteúdos de consciência em seus elementos formais. Quase todas as páginas da obra de *Hartmann*, porém, provam que há pressupostos metafísicos atuando nessa análise. É óbvio, porém, que as categorias, como conceitos fundamentais do conhecimento científico, não podem ser estabelecidas por vias psicológicas e metafísicas, mas apenas pelas vias lógicas. A aplicação do método lógico-transcendental ao problema das categorias feita por *Wilhelm Windelband* em seu ensaio "Sobre o sistema das categorias" significou, assim, um progresso fundamental em relação a *Hartmann*. *Windelband* via na teoria das categorias de *Hartmann* "o fenômeno decididamente mais importante e original desde *Hegel*". Ele a rejeita, entretanto, porque "apesar de toda a sua construção engenhosamente articulada, está assentada sobre pressupostos metafísicos". Ressalta com razão que "o sistema das categorias deve basear-se apenas em princípios lógicos". Partindo deste postulado, *Windelband* desenvolve seu sistema de categorias no ensaio citado acima. Define as categorias como "as relações com que a consciência sintética une os conteúdos intuitivamente dados". Encontraremos um princípio para a dedução das categorias "se desenvolvermos as possibilidades contidas na unidade sintética da multiplicidade e que constituem as condições para o exercício dessas funções".

Windelband divide as categorias em reflexivas e constitutivas. Estas são relações que convêm aos conteúdos em seu ser independente da consciência, conteúdos

que, por isso, só são recolhidos e repetidos pela consciência; as primeiras são relações em que os conteúdos só entram porque e na medida em que são postos pela consciência relacionante numa conexão que não lhes convém em si mesmos, independentemente da consciência. *Windelband* explica essa distinção do seguinte modo: "Se pensamos, por exemplo, numa coisa com uma qualidade que lhe seja inerente (num juízo predicativo ou num conceito de substância), a categoria da inerência é simultaneamente considerada como uma relação real dos conteúdos da representação unidos sinteticamente pela consciência. Se, ao contrário, fazemos um juízo a respeito da igualdade ou da diferença de duas impressões, não é necessário que exista a menor conexão real entre essas duas impressões (como, por exemplo, entre um som e uma cor); jamais pertence ao ser real de um conteúdo ser igual a outro conteúdo ou diferente dele e, assim, a categoria é nesse caso uma relação na qual os conteúdos só entram na medida em que forem conjuntamente representados na mesma consciência."

As categorias *reflexivas* fundamentais são, segundo *Windelband*, a diferença e a igualdade. No caso de uma igualdade menor, costuma-se falar em semelhança. Todas as outras categorias reflexivas resultam da interação entre igualdade e diferença. Algumas dessas categorias são matemáticas, outras são lógicas. As primeiras são as categorias de número ou de quantidade, bem como as de grau, medida e tamanho. Como categorias lógicas aparecem primeiramente as funções que participam da formação dos conceitos genéricos: abstração e determinação, subordinação e coordenação, divisão e disjunção. Em segundo lugar, vêm as categorias da silogística, "os tipos de relação entre princípio e conseqüência ou as formas de dependência lógica graças às quais a validade das premissas implica a validade da conclusão". As categorias *constitutivas* estão baseadas na relação da consciência com o ser,

tomada como princípio universal. Suas principais espécies são a coisidade [*Dinghaftigkeit*] e a causalidade. *Windelband* acredita que também essas categorias fundamentais podem ser derivadas da unidade sintética da consciência, já que ele parte novamente da interação entre diferença e igualdade, mas sempre combinando-a com a relação entre consciência e ser. A categoria fundamental da coisidade desdobra-se nas categorias secundárias da inerência (relação dos elementos com a unidade ligada a eles), propriedade (qualidade), atributo, modo, estado, substância e coisa-em-si. A categoria fundamental da causalidade inclui como categorias secundárias a gênese e a extinção, o desenvolvimento e o agir, a força e a faculdade, a dependência causal e a teleológica (na primeira, o estado precedente determina o subseqüente; na segunda, ocorre o contrário) e a lei (dependência de uma regra geral).

Se comparamos a tábua categorial de *Windelband* com a de *Hartmann*, a primeira parecerá mais pobre. Acima de tudo, faltam nela o espaço e o tempo. Também podemos ver nela uma concepção idealista e apriorística da essência das categorias, embora aquilo que *Windelband* diz a respeito da essência das categorias constitutivas pareça dificilmente compatível com essa concepção. Apesar desses defeitos, devemos, a exemplo de *Geyser*, considerar correto em sua idéia fundamental o caminho tomado por *Windelband* para deduzir as categorias. "O método para descobrir e definir as categorias é constituído pela combinação de duas operações: a observação das funções e requisitos do pensamento ligados à essência de nosso conhecimento judicativo, a aplicação dessas funções ao dado e aos objetos logicamente possíveis do conhecimento."[30]

30. *Fundamentos da lógica e da doutrina do conhecimento*, 1909, pp. 398 s.

Não se trata, aqui, de esboçar uma nova tábua das categorias. Dadas as dificuldades da tarefa, tal esboço nunca pode ser definitivo. Gostaríamos, porém, de indicar uma distinção que nos parece definitiva. Nós a encontraremos tanto em *Windelband* quanto em *Hartmann*. Trata-se da divisão das categorias em categorias do pensamento reflexivo e do pensamento especulativo (*Hartmann*) ou em categorias reflexivas e constitutivas (*Windelband*). Elas deverão pertencer, no futuro, ao acervo permanente da teoria das categorias.

Como as categorias constitutivas são as mais importantes para o conhecimento do ser, gostaríamos de dedicar-lhes uma investigação mais detalhada. Nós nos restringiremos, porém, a duas categorias fundamentais: a substancialidade e a causalidade.

4. A substancialidade

Quando consideramos um objeto, uma árvore, por exemplo, podemos afirmar diferentes qualidades dele. A árvore tem uma forma e um tamanho determinados, possui galhos, ramificações e folhas, etc. Todas essas propriedades convêm ao objeto (em nosso caso, à árvore), estão ligadas, de um certo modo, a ele. Em função disso, são também chamados de acidentes (de *accidere*, cair sobre algo). Para diferenciar o objeto de seus acidentes, ele é chamado de substância (de *substare*, estar sob, servir de base a). Enquanto os acidentes nunca existem por si, mas apenas num outro objeto, as substâncias existem em si, possuem um ser independente e podem, por sua vez, ser portadoras de acidentes. Costuma-se chamar essa relação dos acidentes com a substância de inerência (de *inhaerere*, estar ligado a).

No conceito de substância entra mais um elemento, além da independência. Se revejo no inverno a árvore (para ficarmos no exemplo escolhido) que eu havia visto no verão, percebo que ela se modificou. Sua folhagem desapareceu, ela está nua e aparentemente morta. E se a revejo após um ou mais anos, é possível que sua forma e seu tamanho também tenham se modificado, que ela tenha ficado mais alta e mais larga. Apesar dessas modificações, não duvido de que seja sempre a mesma árvore. Assim, perante os acidentes, que mudam, a substância aparece como aquilo que fica, que permanece. Portanto, além da nota característica da *independência*, a substância contém ainda uma outra – a da *permanência*.

Na filosofia moderna, a nota de independência característica do conceito de substância foi freqüentemente exagerada. *Descartes* define a substância como *res, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*. Segundo essa definição, portanto, a substância é uma coisa que não necessita de nenhuma outra para existir. Tomado estritamente, esse conceito não se aplica senão ao ser absoluto, a Deus. *Espinosa* extraiu essa conseqüência formalmente. A característica essencial da substância reside, segundo ele, na aseidade. Conseqüentemente, só há uma substância: *Deus sive natura*.

O ponto de vista epistemológico de base é naturalmente decisivo para a concepção lógica e epistemológica da substância. Para o idealismo subjetivo, a substância é unicamente uma representação em nós, um conteúdo de consciência. Para o idealismo lógico, ela é uma relação puramente lógica: a relação que as notas características de um conceito mantêm entre si. No lugar do conceito de substância, entra em cena, aqui, o conceito de função matemática. Para o fenomenalismo, a substância é uma forma do pensamento, uma forma de ligação em nosso entendi-

mento por meio da qual este leva ordem e conexão ao caos das sensações. Para o realismo, finalmente, a substância significa um fato metafísico objetivo cuja existência independe de nossa consciência cognoscente.

A substancialidade ou, mais exatamente, a relação entre inerência e subsistência não é um dado da experiência, mas um produto do pensamento envolvido na experiência. Instituímos aquela relação entre inerência e subsistência em cumprimento a uma exigência de nosso pensamento. Ela ganha expressão no princípio de identidade, segundo o qual todo objeto de pensamento é idêntico a si mesmo. Formamos o conceito de substância por meio da aplicação dessa lei aos fenômenos. O fato, porém, de aplicarmos essa lei ao conteúdo da experiência deve estar condicionado por esse conteúdo mesmo. O conteúdo da experiência apresenta aspectos que nos levam à aplicação daquele princípio e, com isso, à formação do conceito de substância. Assim, esse conceito aponta para determinações objetivas do objeto. Isso é desconsiderado tanto pelo idealismo lógico quanto pelo fenomenalismo. Em oposição a eles, devemos afirmar que o conceito de substância possui um fundamento objetivo *in re*.

5. Causalidade

a) O conceito de causa

Assim como a reunião dos conteúdos da experiência nos leva à formação do conceito de substância, a alteração desses conteúdos, seu surgimento e desaparição, leva-nos à formação do conceito de causa. Para tornar claro o sentido desse conceito, partamos do juízo utilizado mais acima como exemplo – "o sol aquece a pedra". Esse juízo

está baseado na experiência, numa dupla percepção. Em primeiro lugar, percebo que o sol bate sobre a pedra e constato, pelo toque, que a pedra vai ficando cada vez mais quente. Minha percepção me diz que ocorre aqui uma sucessão temporal de dois processos. Meu juízo, porém, contém mais do que isso. Ele não afirma simplesmente que um processo seguiu-se *ao* outro, mas sim que resultou *do* outro. Em outras palavras, eu não afirmo apenas um *post hoc*, mas também um *propter hoc*; não apenas uma seqüência temporal, mas também uma conexão interna, uma ligação necessária, um nexo causal. Considero o primeiro processo uma causa; o segundo, um efeito.

Assim como a substancialidade, a causalidade não é um dado da experiência. Não podemos perceber o nexo interno, o vínculo causal. Foi *David Hume* quem reconheceu e expressou isso claramente pela primeira vez. Se, apesar disso, afirmamos um nexo causal, é porque obedecemos a uma exigência de nosso pensamento. Se, no caso da categoria de substancialidade, aplicávamos o princípio de identidade aos conteúdos da experiência, quem nos guia, agora, é o princípio da razão suficiente. Nosso pensamento nos impele a buscar uma razão objetiva para o novo processo que observamos, a concebê-lo como condicionado pelo processo precedente. Desse modo, processando os conteúdos da experiência, nosso pensamento chega à formação do conceito de causalidade. "De modo semelhante ao que sucedia no caso da substancialidade, não extraímos a categoria da causalidade da experiência. Nós a produzimos criativamente obedecendo a exigências de nosso pensamento." (*Geyser*)

Como na formação do conceito de substância, na formação do conceito de causalidade nós utilizamos a experiência interna como modelo. Sabemos, a partir de nossa vida interna, o que significa ser portador de propriedades,

pois nós nos vivenciamos como portadores de uma vida interior. *Hermann Lotze* observa com razão: "Na autoconsciência, o eu é de tal modo vivenciado imediatamente como portador da vida interior, que simultaneamente experimentamos o que significa 'ser um sujeito semelhante'." Assim como nosso eu se vivencia como portador de determinadas qualidades, vivencia-se também como causa de determinados processos. É isso o que ocorre a cada volição legítima. A percepção interna nos diz que nosso eu é o autor de determinados atos. Do mesmo modo, portanto, que a substancialidade, também a causalidade nos é dada, até certo ponto, na experiência interior. É por analogia com esses dados de nossa vida interna que formamos os dois conceitos categoriais.

Para o idealismo objetivo, o conceito de causa possui tão pouco significado objetivo, tão pouca validade real quanto o conceito de substancialidade. Para o idealismo subjetivo, a causalidade é mera representação; para o idealismo lógico, é uma relação lógica. O realismo, ao contrário, vê nela uma conexão presente na realidade, uma conexão real. Essa concepção é correta na medida em que o conceito de causa visa, sem dúvida, um fato objetivo – aquele fato não mais determinável por nós que, transposto para a linguagem de nosso pensamento, resulta no conceito de causa.

b) O princípio de causalidade

O conceito de causa liga-se estreitamente ao princípio de causalidade. Este diz respeito à validade ou, mais exatamente, ao âmbito de validade do conceito de causa. O que se pergunta é se todas as vezes que estamos diante de uma mudança devemos pressupor uma causa. O princípio de causalidade significa uma resposta afirmativa a

esta questão. Toda mudança, todo acontecimento tem uma causa – é esse o conteúdo do princípio de causalidade.

A questão que se coloca, agora, diz respeito ao caráter lógico e epistemológico desse princípio. Ele é evidente de modo imediato ou apenas mediato, devendo ser provado? Ou (existe também esta possibilidade) será que não é evidente de modo mediato ou imediato, devendo ser considerado como um pressuposto quando se quer alcançar um conhecimento científico da realidade?

Os epistemólogos que consideram o princípio de causalidade como imediatamente evidente, formulam-no nessa regra: "todo efeito tem uma causa". É o que diz *Georg Hagemann*, por exemplo, em sua *Metafísica*: "A verdade dessa lei é imediatamente evidente. A proposição 'todo efeito tem uma causa' é um juízo analítico, no qual o predicado resulta do conceito do sujeito. Não é possível pensar no conceito de efeito sem pensar também no de causa. Se quiséssemos negar essa lei, deveríamos, suprimindo o princípio de contradição, poder pensar num efeito como efeito e, ao mesmo tempo, como não-efeito."[31] E, por conseguinte, o princípio de causalidade é imediatamente evidente.

Contra essa formulação, *Geyser* observa, com razão, o seguinte: "[O princípio causal] não raramente é expresso da seguinte forma: *nullus effectus sine causa*. Esse princípio é, sem dúvida, imediatamente evidente e verdadeiro, pois, assim como não pode haver um filho sem pais, também não pode haver um efeito sem causa. Em sua aplicação científica, porém, ele é completamente estéril, pois, se soubermos que algo é efeito, nosso conhecimento não ficará aumentado se nos for dito que esse algo tem uma causa. Tão logo sabemos que algo é um efeito,

31. 7ª ed., p. 54.

não temos mais necessidade de *concluir* que existe uma causa para esse algo, pois isso já estava contido no que sabíamos. Para a investigação dos fatos da natureza, porém, realmente importante é a *conclusão* de que esta e aquela coisa pertencentes à natureza são respectivamente um efeito e uma causa. Para formular significativamente essa conclusão, a ciência necessita de um princípio com um conteúdo completamente diferente do conteúdo de 'todo efeito é causado'."[32] *Isenkrahe* tem razão quando, em sua obra *Sobre os fundamentos de uma prova cosmológica convincente da existência de Deus*, afirma que aquela formulação do princípio de causalidade expressa "uma lei puramente idiomática, terminológica", que nos diz serem causa e efeito conceitos correlativos. "Mas de uma regra de linguagem desse tipo não decorre de maneira alguma que uma coisa determinada C ou, em geral, que uma coisa existente no mundo seja um 'efeito' e tenha, assim, uma 'causa'. Tampouco se deve extrair da regra dos correlatos a conclusão de que vive atualmente no globo terrestre um homem que é 'avô' e possui por isso pelo menos um neto."[33]

Se essa formulação do princípio de causalidade é falha, cai por terra também a afirmação de seu caráter de evidência imediata. Mas talvez seja correta a segunda possibilidade e o princípio de causalidade, embora não tendo nenhuma evidência imediata, tenha, porém, evidência *mediata*. É isso o que ocorre se o princípio da causalidade for uma proposição analítica, cujo predicado possa ser deduzido indiretamente do conceito sujeito mediante determinadas operações mentais. Esse é, de modo geral, o ponto de vista *neo-escolástico*. O princípio de

32. *Filosofia geral do ser e da natureza*, 1915, p. 95.
33. P. 16.

causalidade é tratado como uma proposição mediatamente analítica cuja verdade pode ser demonstrada por vias conceituais e dedutivas.

Os neo-escolásticos diferem, porém, na forma de construir a demonstração. Enquanto uns tentam demonstrar a verdade do princípio por meio de conceitos mais gerais que quaisquer outros, outros tentam fazer o mesmo por meio de postulados supremos. No primeiro caso, o conceito de procedência é analisado e reduzido a conceitos ainda mais gerais. Tenta-se mostrar que o conceito de um ser não-necessário ou, positivamente falando, de um ser acidental (contingente) está contido no conceito de procedência. Mostra-se, então, que o conceito de ser acidental é idêntico ao conceito de objeto indiferente em relação ao ser e ao não-ser. Tenta-se, então, extrair daqui o elemento de causalidade.

Essa linha de pensamento foi clara e exaustivamente desenvolvida por *Joseph Geyser*, considerado o representante de maior importância da neo-escolástica na Alemanha. Em sua obra *O problema filosófico de Deus*, esboça seu método demonstrativo da seguinte maneira: "Pela análise do conceito de procedência, obtemos primeiramente o conceito de origem temporal de algo. Por meio de uma comparação ulterior entre os conceitos de algo que nem sempre foi mas poderia ter sido sempre, obtemos o conceito de objeto contingente ou em si mesmo indiferente ao ser e ao não-ser. Finalmente, segue-se daí a necessidade lógica de se admitir que um objeto desse tipo deve ter sido levado à existência por um outro ser."[34] *Geyser* dá mais detalhes dessa linha de pensamento dizendo: "É óbvio que o que existe não pode, no momento mesmo em que existe, não existir. O que existe, no momento em que existe, não é, portanto, indiferente com respeito ao segundo

34. P. 137.

membro do par contraditório não-ser e ser. O que se pergunta, agora, é se essa diferenciação com respeito ao ser convém por si só ao objeto existente ou se lhe convém por meio de um outro ser. (...) Se o objeto é diferenciado, vale dizer, se ele é determinado como existente por um outro ser, então ele é causado. O que se pergunta agora, porém, é se é logicamente possível que um objeto ou uma propriedade pudesse começar a existir sem que fosse de algum modo determinado como existente a partir de fora. (...) Mas seria evidentemente impossível que um objeto pensado por nós como existente e como independente de toda causa externa e, portanto, como existindo com necessidade interna, pudesse alguma vez ser pensado por nós como não existindo. Estaríamos contradizendo nosso próprio conceito se, primeiramente, formássemos o conceito de um objeto que, simplesmente por ser esse objeto, existiria necessariamente, vale dizer, não poderia não existir, e disséssemos depois que esse mesmo objeto certa vez não existiu. (...) Tudo que surge ou vem a ser depois de não ter sido não pode existir por uma necessidade ou diferenciação interna, mas, na medida em que só ele estiver sendo considerado, deve comportar-se diferenciadamente com respeito ao ser e ao não-ser, não necessitando existir. (...) Seria uma contradição evidente pretender que algo em si mesmo indiferente em relação a algo pudesse, ao mesmo tempo, ser em si mesmo diferente com respeito a esse algo. A segunda proposição é o oposto contraditório da primeira. Como, porém, tudo que existe é diferente com respeito ao ser, deve ter recebido essa determinação de um outro lugar, isto é, deve ter sido causado. Conseqüentemente, somos logicamente obrigados a reconhecer que tudo que surge surge pela força de uma causa."[35]

35. Pp. 121-2.

Analisemos essa prova de *Geyser*, que, sob outra forma, encontramos também em seu ensaio *Conhecimento da natureza e lei da causalidade*. *Geyser* quer mostrar que tudo que surge tem uma causa. Com essa finalidade, analisa o conceito de procedência. Neste, está incluído o conceito de início temporal; e neste, por sua vez, o conceito de ser contingente. Este é sinônimo do conceito "ser indiferente frente ao ser e ao não-ser". Por meio dele, *Geyser* tenta obter o conceito de causa a partir do conceito de procedência. Tão logo algo existe, não é mais indiferente com respeito ao ser e ao não-ser, mas diferente para o ser. *Geyser* pergunta: "essa diferenciação com respeito ao ser convém por si só ao objeto existente ou lhe convém por meio de um outro ser?" Eis um salto lógico evidente. Surgir significa passar do estado de indiferença frente ao ser e ao não-ser para o estado de diferença na direção do ser. Em poucas palavras, passar da indiferença à diferença. É isso, e só isso, que *Geyser* mostrou até agora. Que essa passagem, porém, seja causada por algo e que, portanto, devamos falar numa *diferenciação*, não está de modo algum contido no que foi exposto até aqui. Quando *Geyser* pergunta por meio de quê essa "diferenciação" é efetuada, dá um salto lógico, pois pressupõe, sem maiores preocupações, que ocorre uma diferenciação. Essa pressuposição, porém, não passa de outra formulação do princípio de causalidade. Se empregarmos, no lugar de "diferenciar", a definição que o próprio *Geyser* dá desse conceito ("determinar algo como existente"), então "ser diferenciado por algo" significa apenas "ser determinado por algo como existente" ou, em poucas palavras, "ser causado por algo". *Geyser*, portanto, já pressupõe e aplica o princípio de causalidade na própria fundamentação desse princípio. Ele transforma o objetivo da demonstração em fundamento da demonstração e incorre, assim, no erro lógico chamado *petitio principii* ou círculo vicioso.

O segundo método de demonstração encontra-se na *Filosofia geral do ser e da natureza* de *Geyser*. Ele tenta demonstrar aqui a necessidade lógica e a validade universal do princípio de causalidade com auxílio do princípio de razão suficiente. "Um objeto", diz ele, "que primeiramente não existisse e depois existisse estaria se comportando contraditoriamente. Da mesma forma, o pensamento comportar-se-á contraditoriamente se primeiramente negar a existência de um certo objeto e, depois, afirmar essa existência. Logicamente, porém, esse comportamento contraditório só é possível para o pensamento quando a razão que ordenava a negação desaparece e dá lugar a uma outra razão que exige a afirmação. Um comportamento contraditório e infundado do pensamento judicativo estaria contradizendo a essência do próprio pensamento. (...) Assim, se o comportamento contraditório do ser acontecesse puramente por si mesmo, na realidade, ser e pensamento seriam contraditórios entre si." Nessa possibilidade, porém, "só pode crer aquele que tem uma representação do ser completamente falsa. O homem desenvolve primeiramente a representação do ser a partir da relação existente entre o entendimento humano finito e a natureza. Nessa relação, na qual a natureza é em grande medida a parte doadora, pode parecer que os dois parceiros sejam independentes um do outro e que cada um deles tenha uma legalidade própria, completamente autônoma. Mas essa relação entre pensamento e ser é apenas uma relação derivada, secundária. Está baseada numa outra relação mais originária e mais ampla entre pensamento e ser: uma relação na qual o pensamento é – tal como o espírito humano já é até certo ponto no campo restrito da matemática – infinito e criador e vê de forma abrangente, com clareza e distinção, toda a riqueza possível da multiplicidade, isto é, com uma ordem e uma completude simplesmente perfeitas. Perante esse conteúdo de pensamento, nenhum ser é doador, mas apenas receptor ou copiado. Essa é, portanto, a raiz mais profunda da harmonia entre pensamento e ser. E essa raiz torna impossível a hipótese de o domínio do ser e o domínio do pensamento serem contraditórios em sua essência mais profunda."[36]

O núcleo dessa prova é a idéia de que o princípio lógico da razão suficiente deva valer também no domínio real em função da concordância entre ser e pensamento. *Geyser* prova que isso é assim recorrendo à razão divina, a qual, enquanto fonte do pensamento e do ser, os teria coordenado. A questão, aqui, é o que dizer do valor lógico dessa prova. Eu só poderia me apoiar na existência de Deus na medida em que essa existência já estivesse provada. Mas o princípio de causalidade, segundo *Geyser*, serve exatamente para afiançar a existência de Deus. Esta, portanto, não é fundamento da prova, mas objetivo da prova do princípio de causalidade. Na medida em que na fundamentação do princípio de causalidade, *Geyser* utiliza a existência de Deus como fundamento, em que apóia o pressuposto supremo desse princípio – a harmonia entre pensamento e ser – na existência de Deus, toda sua argumentação incorre novamente numa *petitio principii*.

Não é possível, assim, fundamentar o princípio de causalidade pelas vias conceituais e dedutivas. Em outras palavras, *o princípio de causalidade não é uma proposição analítica*. O próprio *Geyser* professa hoje essa opinião. Em sua *Teoria do conhecimento*, publicada em 1922, renuncia ao caráter analítico do princípio de causalidade, considerando-o um juízo sintético. Podemos reconhecer o que significa essa renúncia, assim que meditamos em suas palavras: "A apreensibilidade do mundo é logicamente

36. Pp. 119-20.

dependente da categoria da causalidade."[37] Se não se pode, porém, construir uma demonstração logicamente conclusiva para o princípio de causalidade (uma demonstração assim só pode ser, naturalmente, dedutiva e conceitual, nunca indutiva e empírica, pois esta só engendra probabilidade), deve-se então conceder que a apreensibilidade do mundo não pode ser provada. Esta é uma conseqüência desastrosa para todos os argumentos cosmológicos, que utilizando o princípio de causalidade como premissa maior pressupõem sem maiores considerações a estrutura racional da realidade, e a partir disso pretendem alcançar um princípio do universo, um absoluto.

As duas primeiras possibilidades de conceber o princípio de causalidade revelaram-se, pelo que se viu, irrealizáveis. Só resta, portanto, a terceira concepção. Ela considera o princípio de causalidade como um *pressuposto* necessário para o conhecimento científico da realidade. Essa concepção, a única correta, é defendida atualmente sobretudo por *August Messer* e *Erich Becher*. *Messer* diz o seguinte em sua *Introdução à teoria do conhecimento*: "Para que possamos apreender as mudanças, devemos investigar suas causas. Para isso, pressupomos *a priori* que toda mudança tem causa. A validade universal dessa proposição não tem por base a experiência (ela não é *a posteriori*), pois, se fosse assim, já deveríamos tê-la submetido a prova em todas as experiências possíveis. Por outro lado, não precisamos recear que ela possa ser desmentida por uma experiência qualquer. Se não pudéssemos encontrar uma causa para uma mudança, não aceitaríamos que ela fosse incausada, mas suporíamos que a causa é temporariamente desconhecida por nós. Nessa medida, portanto, a proposição vale independentemente da experiência (é *a priori*), embora mantenha, por outro lado, relações estreitas com ela – por assim dizer, ela só existe em função da experiência. É só porque pressupomos que ela seja válida que alcançamos um conhecimento científico da mudança. Assim, esse princípio contribui para tornar a experiência possível; ele é uma 'condição da experiência possível' (...) Se é verdade, porém, que podemos considerar o princípio da causalidade como uma condição *a priori* da experiência, nem por isso ele é válido *a priori* exatamente no mesmo sentido em que as proposições da lógica e da matemática. Ela não é necessária do mesmo modo que aquelas, pois sua negação não encerra nenhuma contradição. O conceito de 'mudança' não contém o conceito de 'causa', a ponto de envolver contradição se afirmássemos, a respeito de uma mudança, que ela não tem causa. Apenas não poderíamos obter um conhecimento científico de uma mudança desse tipo. Ela ficaria sendo, para nós, um puro milagre, frente ao qual o entendimento permaneceria, por assim dizer, calado. Afirmar que somos capazes de compreender a existência não é afirmar uma proposição logicamente necessária, mas apenas uma pressuposição e, por isso, ao princípio de causalidade também convém apenas o valor epistemológico de uma pressuposição."[38]

37. *Fundamentos da lógica e teoria do conhecimento*, 1909, p. 407.

38. Pp. 42 s.

Conclusão
Fé e saber

O objetivo de nossos esforços foi esquadrinhar e fundamentar o conhecimento humano. Vimos que ele não se restringe ao mundo fenomênico, mas vai além, até o campo da metafísica, para chegar a uma visão filosófica do universo. Ora, a fé religiosa também oferece uma interpretação do sentido do universo. Pode-se perguntar, então, sobre as relações entre religião e filosofia, crença religiosa e conhecimento filosófico, fé e saber.

Essa relação foi definida de formas muito diferentes durante a história da filosofia. Podemos distinguir quatro tipos principais de formulação. As duas primeiras afirmam uma identidade essencial entre religião e filosofia, fé e saber; as duas últimas, uma diferença essencial. A identidade pode, em primeiro lugar, ser uma identidade *total*. A fórmula dirá, então, ou que religião é filosofia, ou que filosofia é religião, isto é, ou se dissolve a religião na filosofia, ou a filosofia na religião. No primeiro caso, podemos falar de um *sistema gnóstico de identidade*. Segundo ele, religião e filosofia são uma só coisa. Ambas querem conhecer, ambas se ocupam da gnose. Um único impulso filosófico para o conhecimento agita-se em ambas. A diferença consiste em que a religião é um conhecimento filosófico de nível mais baixo, na medida em que não fala em conceitos abstratos, mas em representações concretas. Na Antiguidade, encontramos essa concepção

no budismo, no neoplatonismo e no gnosticismo; na Modernidade, em *Espinosa*, *Fichte*, *Schelling*, *Hegel* e *von Hartmann*. Em segundo lugar, há o *sistema tradicionalista de identidade*. Segundo ele, a filosofia se reduz à religião. Os filósofos recolheram suas idéias na tradição religiosa. A filosofia, portanto, não é autônoma frente à religião, mas, no fundo, coincide com ela. Essa concepção é representada especialmente pelos filósofos e teólogos franceses *De Maistre*, *De Bonald* e *Lammenais*.

Em vez de afirmar uma identidade total entre filosofia e religião, pode-se afirmar uma *identidade parcial*. Elas se recobrem parcialmente por possuírem um determinado campo em comum. Esse campo comum é a "teologia natural" (escolástica) ou a "teologia racional" (filosofia do iluminismo). Sua tarefa consiste em provar a existência de Deus e determinar sua essência por meio dos poderes naturais da razão. Fazendo isso, ela assenta os fundamentos para a fé sobrenatural. Esta possui, portanto, um fundamento racional. A religião baseia-se na filosofia, a fé baseia-se no saber. Foi assim que *Tomás de Aquino* e a filosofia e teologia que seguiram sua orientação definiram as relações entre fé e saber.

Contrapostos aos sistemas de identidade estão os sistemas *dualistas*. Pode haver tanto um dualismo *estrito* quanto um dualismo *moderado*. O primeiro separa completamente os dois campos: o campo do saber é o mundo fenomênico; o campo da fé, o mundo supra-sensível. Deste não há conhecimento. Enquanto ciência, a metafísica é impossível. O fundador dessa concepção é *Kant*. A teologia protestante do século XIX é, em larga medida, dominada por ela. Isso vale especialmente para *Ritschl* e sua escola. Segundo o dualismo moderado, religião e filosofia são dois campos essencialmente distintos que, no entanto, se tocam num ponto. O ponto de contato é a idéia

de absoluto. Segundo o dualismo moderado, a metafísica é possível enquanto ciência e é capaz de levar-nos até o absoluto, até o fundamento do universo. Este constitui o objeto comum da religião e da filosofia. Mas ambas definem a partir de pontos de vista muito distintos: no caso da filosofia, o racional e cosmológico, no caso da religião, o ético e religioso. Do primeiro, resulta a idéia de um fundamento espiritual do mundo; do segundo, a idéia de um Deus pessoal. Essa concepção tem sido defendida muitas vezes na filosofia moderna, e ultimamente, de modo consciente e sistemático, por *Scheler*, que a designou como "sistema da conformidade".

Se nos colocarmos criticamente frente às diversas definições da relação entre fé e saber, concordaremos com *Scheler* quando, em oposição aos sistemas da identidade, observa o seguinte: "Hoje, quando as posições religiosas divergem entre si mais profundamente do que nunca, não há nada admitido mais uniforme e seguramente por todos que tratam da religião de modo inteligível do que isto: que a religião tem, no espírito humano, uma fonte que é *fundamental e essencialmente diversa* da fonte da filosofia e da metafísica; que os fundadores da religião – os grandes *homines religiosi* – são tipos espirituais humanos completamente distintos do filósofo e do metafísico; e que, além disso, suas grandes transformações históricas jamais nem em parte alguma resultaram da *força* de uma nova metafísica, mas de um modo fundamentalmente diferente."[39] Com isso fica demonstrada a inadequação, não apenas do sistema de identidade total, mas também do sistema de identidade parcial. Este também se baseia num juízo errôneo sobre a diferença entre religião e metafísica, juízo ao qual já fizemos referência. Se o defensor da

39. *Do eterno no homem*, p. 327.

teologia natural ou racional acredita poder aproximar-se do objeto da religião, do divino, pelas vias racionais e metafísicas, também não está vendo que a religião e a metafísica são campos essencialmente diversos e que, por isso, é impossível a passagem de um para o outro. Poderíamos também mostrar que o principal meio que o defensor da teologia natural utiliza, a saber, o princípio de causalidade, não tem o caráter lógico e epistemológico exigível se devesse cumprir as finalidades que a ele se quer dar. Finalmente, não é difícil mostrar que as supostas conclusões metafísicas puramente racionais nascem, na verdade, de uma atitude religiosa, de tal forma que poderíamos dizer, com *Scheler*, que aquelas provas e conclusões não fundamentam a religião, mas, ao contrário, fundamentam-se elas mesmas na religião. Explica-se assim o fato psicológico – de outro modo incompreensível – de que as provas supostamente tão convincentes da existência de Deus só impressionam os que já têm fé e já se encontram em atitude religiosa, e fracassam com os que mantêm uma atitude puramente racional e crítica. Essa psicologia peculiar das provas da existência de Deus lança uma luz clara sobre seu caráter lógico e epistemológico.

Contra todas as tentativas de amalgamar religião e filosofia, fé e saber, deve-se enfatizar com toda a força que a religião é um *domínio de valores completamente autônomo*. Ela não se baseia num outro domínio de valores, mas está completamente firmada sobre seus próprios pés. Não tem seu fundamento de validade na filosofia e na metafísica, mas em si mesma, na certeza imediata característica do pensamento religioso. O reconhecimento da autonomia epistemológica da religião depende, portanto, do reconhecimento de um conhecimento religioso especial. Quando, ao tratarmos do problema da intuição, demos destaque ao conhecimento que caracterizamos como

imediato, intuitivo, assentamos os fundamentos epistemológicos para a autonomia da religião.

Aos filósofos e teólogos que resistem a colocar a religião sobre seus próprios pés, *Scheler* replicou, com razão: "Será que a religião, que de todas as disposições e potências do espírito humano é, subjetivamente, a mais profunda, pode estar assentada sobre uma base mais sólida do que sobre *si mesma*, sobre *sua própria essência*? (...) Que estranha é, portanto, essa desconfiança no poder e na evidência próprios da consciência religiosa, desconfiança que se revela no fato de se querer 'assentar' suas primeiras e mais importantes afirmações sobre algo diferente do próprio conteúdo essencial dos objetos dessa consciência."[40]

Essa desconfiança tem suas razões mais profundas na confusão entre objetividade e validade universal a que nos referimos anteriormente. O que se pretende é que um juízo que não seja universalmente válido, isto é, logicamente obrigatório, demonstrado, não possa ter qualquer pretensão à objetividade. Daí passa-se a encarar a admissão de um conhecimento e de uma certeza religiosa especial como mero subjetivismo, ao passo que na realidade, como há pouco se mostrou, um juízo pode possuir objetividade completa sem ser, apenas por isso, universalmente válido. A maioria das objeções que *August Messer*, na conclusão de sua *Introdução à teoria do conhecimento*, faz contra a definição dualista das relações entre fé e saber, repousa sobre uma insuficiente distinção entre objetividade e validade universal. A razão mais profunda para essa distinção defeituosa reside no viés intelectualista que só reconhece o que se apóia em fundamentos racionais ou, em poucas palavras, no que pode ser provado.

Muitos filósofos entendem que a filosofia presta à religião seu maior favor assegurando as verdades desta por

40. *Id.*, p. 582.

meio de argumentos metafísicos. Mas esses filósofos desconsideram que a definição por eles defendida das relações entre religião e metafísica só é vantajosa se e na medida em que o conhecimento filosófico se move na trilha de um sistema acabado e filiado de certo modo à religião. Tão logo o impulso para o conhecimento filosófico é posto sobre seus próprios pés e passa a abalar os fundamentos dos sistemas tradicionais, existe o perigo de que, juntamente com os fundamentos filosóficos, a própria religião se torne problemática e de que a suposta pedra fundamental da religião torne-se a pedra de moinho que a arraste para o abismo do ceticismo. Livros como *Fé e saber* de *August Messer* e *O homem religioso e seus problemas* de *Johann Maria Verweyen* iluminam vivamente o perigo aqui existente para a religião. Tanto num autor quanto no outro, o abandono da fé em Deus depende, em última instância, da confusão entre religião e filosofia e do intelectualismo religioso daí resultante.

Em último lugar, quero assinalar brevemente uma conseqüência prática e pedagógica de nossa definição das relações entre religião e filosofia. Se existe um domínio de valores especificamente religioso e, em conseqüência, um conhecimento religioso específico e, de certo modo, um órgão religioso específico, segue-se então que o zelo religioso só pode resultar do uso de meios religiosos. Ninguém se torna religioso por meio da atividade intelectual ou da reflexão filosófica ou de estudos e lucubrações teológicas, mas apenas desenvolvendo e desdobrando a disposição religiosa recebida de Deus e atrofiada, talvez, pela falsa educação e instrução religiosa; esforçando-se por refinar e cultivar, por assim dizer, o órgão religioso. Assim como não aprendemos a ver e sentir artisticamente pelo estudo da estética, não nos tornamos verdadeiramente religiosos pelo estudo de obras de filosofia da religião ou de teologia. Num e noutro caso, vale muito mais pôr em

atividade a disposição recebida e levá-la a desenvolver-se e desdobrar-se. Se isso acontece, o mundo de valores religiosos penetra de forma cada vez mais viva e poderosa na consciência do homem. Sucede, finalmente, no campo religioso, que o homem viva totalmente imerso no divino e receba, por isso, certezas sempre novas que fará triunfar, com um sorriso santo, sobre todas as dificuldades críticas do intelecto aflito.

Encerro com algumas palavras de *Lotze*[41] que contêm todo um programa filosófico.

"A essência das coisas não consiste em pensamentos, e o *pensar* não está em posição de compreendê-la. O espírito *todo*, no entanto, em outras formas, talvez, de sua atividade e de sua emotividade, vive o sentido essencial de todo ser e de todo agir. O pensamento serve-lhe, então, como meio para dotar o vivido daquela coesão exigida por sua natureza e para experimentá-lo tanto mais intensamente quanto mais forte essa coesão se torna. São erros muito antigos que se opõem a esse modo de ver (...) A sombra da Antiguidade, sua desastrosa supervalorização do *logos*, ainda se estende amplamente sobre nós e não nos deixa constatar, nem no real, nem no ideal, aquilo que faz com que ambos sejam mais do que a razão em sua totalidade."

41. *Microcosmo* III, 1864, pp. 243 s.

Bibliografia

A lista dada abaixo contém as obras recentes que são especialmente adequadas para completar e aprofundar aquilo que foi apresentado neste livro.

I. Obras de caráter geral

Dürr, E. *Erkenntnistheorie*, 1910.

Eisler, R. *Einführung in die Erkenntnistheorie*, 1907.

Geyser, J. *Erkenntnistheorie*, 1922.

Hartmann, E. v. *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie*, 1889, 2ª ed. 1914.

Mercier, D. J. *Critériologie générale*, 8ª ed. 1923.

Messer, A. *Einführung in die Erkenntnistheorie*, 1909, 2ª ed. 1921.

Schlick, M. *Allgemeine Erkenntnislehre*, 1918.

II. Obras especializadas

Introdução

Aster, E. v. *Geschichte der neueren Erkenntnistheorie*, 1921.

Cassirer, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vols. I e II, 1906-1907, 2ª ed. 1911; vol. III, 1920.

Dilthey, W. *Das Wesen der Philosophie, in: Kultur der Gegenwart I, VI: Systematische Philosophie*, 3ª ed. 1921.
Külpe, O. *Einleitung in die Philosophie*, 11ª ed. 1923.

Teoria Geral do Conhecimento

1. A possibilidade do conhecimento

Dürr, E. *Über die Grenzen der Gewißheit*, 1903.
Hönigswald, R. *Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft*, 1914.
James, W. *Der Pragmatismus*, trad. alemã, 1908 (ed. inglesa, 1907).
Nelson, L. *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*, 1908.
Richter, R. *Der Skeptizismus in der Philosophie*, 2 vols., 1904-1908.
Riehl, A. *Der philosophische Kritizismus*, 2 vols., 1876-1887; 2ª ed. 1908.
Schiller, F. C. S. *Humanismus. Beiträge zu einer pragmatischen Philosophie*, trad. alemã, 1911 (ed. inglesa, 1903).
Stumpf, C. *Von etischen Skeptizismus*, 1909.
Switalski, W. *Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach W. James, in: Probleme der Erkenntnis*, 1923.
Vaihinger, H. *Die Philosophie der Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, 3ª ed. 1918.

2. A origem do conhecimento

Brunswig, A. *Das Grundproblem Kants*, 1914.
Laas, E. *Idealismus und Positivismus*, 3 vols., 1879-1884.
Liebert, A. *Das Problem der Geltung*, 1914.
Volkelt, J. *Erfahrung und Denken*, 1896.
Ziegler, L. *Der abendländische Rationalismus und der Eros*, 1905.

3. A essência do conhecimento

Cohen, H. *Logik der reinen Erkenntnis*, 1902, 2ª ed. 1914.
Freytag, W. *Der Realismus und das Transzendenzproblem*, 1902.
Frischeisen-Köhler, M. *Wissenschaft und Wirklichkeit*, 1912.
_____. *Das Realitätsproblem* (Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft, 1 & 2), 1912.
Geyser, J. *Neue und alte Wege der Philosophie. Eine Erörterung der Grundlagen der Erkenntnis im Hinblick auf Edmund Husserls Versuch ihrer Neubegründung*, 1916.
Gredt, J. *Unsere Außenwelt*, 1920.
Hartmann, N. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921.
Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Forschung*, 1913.
Jodl, Fr. *Kritik des Idealismus*, 1920.
Külpe, O. *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften*, 3 vols., 1912-1922.
Messer, A. *Der kritische Realismus*, 1923.
Rickert, H. *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 1892, 3ª ed. 1915.

4. Os tipos de conhecimento

Keyserling, H. *Das Wesen der Intuition und ihre Rolle in der Philosophie, in*: Logos III, 1912.
Kynast, R. *Intuitive Erkenntnis*, 1921.
Losskij, N. *Die Grundlegung des Intuitivismus*, 1908.
Meier, H. *Psychologie des emotionalen Denkens*, 1903.
Volkelt, J. *Die Gefühlsgewißheit*, 1922.

5. O critério da verdade

Geyser, J. *Über Wahrheit und Evidenz*, 1917.
Isenkrahe, C. *Zum Problem der Evidenz*, 1917.
Müller, A. *Waharheit und Wirklichkeit. Untersuchungen zum realistischen Wahrheitsproblem*, 1913.

Volkelt, J. *Gewißheit und Wahrheit. Untersuchung der Geltungsfragen als Grundlegung der Erkenntnistheorie*, 1918.

Teoria Especial do Conhecimento

Bauch, B. *Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie bis zur Blütezeit. Seine geschichtliche Entwicklung in systematischer Bedeutung*, 1910.
Cassirer, E. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, 1910.
Erdmann, B. *Über Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes*, 1905.
Faulhaber, L. *Wissenschaftliche Gotteserkenntnis und Kausalität*, 1922.
Geyser, J. *Naturerkenntnis und Kausalgesetz*, 1906.
Hartmann, E. v. *Kategorienlehre*, 1896, 2ª ed. 1923.
Heim, J. *Aktualität oder Substantialität der Seele?*, 1916.
Hessen, J. *Die Kategorienlehre E. v. Hartmann und ihre Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart*, 1924.
Isenkrahe, C. *Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises*, 1915.
König, E. *Die Entwicklung des Kausalproblems*, 2 vols., 1888-1890.
Külpe, O. *Zur Kategorienlehre*, 1915.
Lang, A. *Das Kausalproblem. I. Geschichte des Kausalproblems*, 1904.
Lask, E. *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, 1911.
Lysinski, E. *Die Kategoriensysteme der Philosophie der Gegenwart*, 1913.
Wentscher, E. *Geschichte des Kausalproblems in der neueren Philosophie*, 1921.
Windelband, W. *Vom System der Kategorien*, 1900.

Conclusão

Adam, K. *Glaube und Glaubenwissenschaft im Katholizismus*, 2ª ed. (ampliada) 1923.
Hessen, J. *Die Religionsphilosophie des Neukantismus*, 2ª ed. 1924.
Messer, A. *Glauben und Wissen. Geschichte einer inneren Entwicklung*, 1919.
Scheler, M. *Vom Ewigen im Menschen. I. Religiöse Erneuerung*, 1921.

Índice onomástico